JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME VI



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME VI



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1875.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

La séance est ouverte à une heure, par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et adopté.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. Raphaël Kahla, ancien interprète principal de la Compagnie universelle du canal de l'Isthme de Suez, à Levallois-Perret, 25, rue de Cormeilles, présenté par MM. Mohl et Dugat.

M. Mohl annonce que M. Renan, retenu par une indisposition, ne peut assister à la séance ni faire donner lecture du rapport annuel que son état de santé ne lui a pas permis d'achever. M. Régnier, empêché par des affaires de famille, s'excuse également de ne pouvoir assister à la réunion. M. Renan écrit que son rapport annuel sera prêt à temps pour paraître dans le compte rendu de la séance générale.

Un savant hindou, le Babou Radjendra Lal Mitra, offre à la Société, par l'intermédiaire de M. Garcin de Tassy, son magnifique ouvrage intitulé *Antiquities of Orissa.*

M. d'Eichthal adresse un mémoire intitulé : *Texte primitif du premier récit de la création.*

Les directeurs de la Société des arts et des sciences à Batavia écrivent au Conseil pour le prier de prêter, pour l'exposition de géographie qui doit avoir lieu bientôt, la collection de photographies représentant diverses antiquités de Java, dont la Société de Batavia a fait don à la Société asiatique. M. Mohl est autorisé par le Conseil à s'entendre à cet effet avec le commissaire hollandais délégué à l'exposition.

M. Pavet de Courteille, en l'absence de M. Brunet de Presle, malade, lit le rapport de la Commission des censeurs sur les comptes de 1874.

M. Bergaigne donne lecture d'un mémoire su le rituel du Véda.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, qui fournit les résultats suivants :

Président : M. Jules Mohl.

Vice-présidents : MM. Adolphe Régnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire adjoint : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Barbier de Meynard, Garrez.

Membres du Conseil : MM. Feer, Lancereau, Pavet de Courteille, de Slane, Dulaurier, Oppert, E. Senart, Stan. Guyard.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1875, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, avril 1875, in-8°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*. Recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux. Nos 17 et 18, mai et juin 1875, in-8°.

Par la Société de Batavia. *Tijdschrift voor indische Taal, Land- en Volkenkunde*, deel XXI, aflev. 3 en 4; deel XXII, aflev. 1-2 en 3, 1874. In-8°.

— *Notalen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap*, deel XII, n° 3, 1874. In-8°.

Par la Société. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. III, part I. Yokohama, 1875. In-8°.

Par l'auteur. *Elements of South-Indian palæography* from the fourth to the seventh century A. D. By A. C. Burnell. London, Trübner, 1874. In-4°, VIII-98 p. XXX pl.

— *Catalogue of the Arabic, Hindostani, Persian and Turkish Mss. in the Mulla Firuz library*. Compiled

by Edward Rehatsek. Bombay, Education Society's Press, Byculla, 1873. In-8°, VIII-278 pages.

Par l'auteur. *Notes on Chinese Mediaeval Travellers to the West* by E. Bretschneider. Shanghaï, American presbyterian mission Press. London, Trübner, 1875. In-8°, II-130 pages.

— *Secundam synodam ephesianam* e codicibus syriacis manuscriptis primus edidit Samuel G. F. Perry. Oxford, 1875. In-8° (XVI et 336 pages).

— *Le Pseudo-synode*, connu sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, étudié d'après ses actes retrouvés en syriaque par M. l'abbé Martin. Paris, 1875. In-8°, XXI et 218 pages.

— *Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création* (Genèse, ch. I, II, 4), suivi du texte du deuxième récit, par M. Gustave d'Eichthal. Paris, Sandoz et Fischbacher, 1875. In-8°, VIII-77 pages.

— *Essai sur la langue Poul.* Grammaire et vocabulaire par le général Faidherbe. Paris, Maisonneuve, 1875. In-8°, 129 pages.

— *Les Stances érotiques, morales et religieuses de Bhartrihari*, traduites du sanscrit par Paul Regnaud. Paris, Ernest Leroux, 1875. In-12, XVI-114 pages.

— *Sentences, maximes et proverbes mantchoux et mongols* accompagnés d'une traduction française, d'un alphabet et d'un vocabulaire de tous les mots contenus dans le texte de ces deux langues, par Louis Rochet. Paris, Maisonneuve et Leroux, 1875. In-8°, IV-166 pages.

— *Notice sur les musées archéologiques et ethnogra-*

phiques de Copenhague par Valdemar Schmidt. Copenhague, imprimerie de Thiele, 1875. In-8°, 64 pages.

Par l'auteur. *Komats et Sakitsi* ou la Rencontre de deux nobles cœurs dans une pauvre existence. Nouvelles scènes de ce monde périssable exposées sur six feuilles de paravent par Riutei Tanefico, romancier japonais, et traduites, avec le texte en regard, par F. Turrettini. Genève, Georg; Paris, Leroux; London, Trübner. In-8°, xv-180-iv pages. (Extrait du *Ban Zai Sau.*)

— *Histoire de Taïra*, tirée du *Nit-Pon Gwai-Si.* Traduit du Chinois par François Turrettini. *Ibid.* 1874-1875. In-4°, ii-89 pages. (Extrait de l'*Atsume Gusa.*)

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

PRÉSIDENT.

M. Mohl.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Ad. Régnier.
Barthélemy Saint-Hilaire.

SECRÉTAIRE.

M. Renan.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCARIE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. De Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy.
Barbier de Meynard.
Garrez.

CENSEURS.

MM. Guigniaut.
Brunet de Presle.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Defrémery.
Bréal.
J. Derenbourg.
Le marquis d'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Clermont-Ganneau.
Zotenberg.
L'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Guigniaut.
Brunet de Presle.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Slane.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1874-1875,

FAIT POUR LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1875,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Vous travaillez et vous faites bien. Dans ce temps d'agitations stériles et de vain égoïsme, vous donnez au pays l'exemple dont il a le plus besoin, l'exemple de l'activité désintéressée, de la recherche de vérités qui ne vous rapporteront d'autre avantage que celui d'avoir accompli un devoir. Si le nombre de vos grandes publications a été cette année un peu moins considérable que les autres années, cela ne veut pas dire que votre activité se soit ralentie. C'est l'effet du hasard, qui a voulu que les deux ou trois dernières années aient vu l'achèvement de plusieurs travaux préparés de longue main. Nous sommes sûrs que les années prochaines nous apporteront d'amples compensations. Notre journal a continué

d'être l'organe principal des études orientales en France. Les problèmes les plus importants de l'histoire ont été agités parmi vous avec la même ardeur que par le passé.

Une mesure prise par l'administration de la ville au commencement de cette année a vivement affecté votre bureau. Vous savez que, grâce à l'esprit libéral de M. Jules Simon et de M. Léon Say, nous obtînmes, en 1871, dans le palais du Luxembourg, un petit appartement, suffisant pour loger nos collections et servir à nos séances. Tout modeste qu'il était, ce réduit a paru à la nouvelle administration indispensable à l'installation de ses bureaux. Loin de nous la pensée d'élever un doute sur ce point! Mais combien il est fâcheux qu'un service public auquel rien n'est mesuré avec parcimonie ait été amené à un acte mesquin et indigne de la ville de Paris. Nous avons surtout regretté que la mesure ait été exécutée à notre insu et d'une manière si prompte, que toute explication, toute réclamation nous aient été interdites. Quoi! la Société asiatique, depuis plus de cinquante ans, a maintenu l'honneur de la France dans les lettres orientales. Elle a, par ses publications, étendu considérablement le cercle de nos connaissances sur les parties du monde les plus inconnues, et on lui envie deux petites pièces dans les combles d'un palais, pièces qu'on avait jugées trop au-dessous du plus humble des employés!..... Je le répète, nous ne critiquons pas; nous regrettons. Hâtons-nous d'ajouter que l'injus-

tice qui a été commise envers nous a été bientôt réparée, au moins en principe. M. Wallon, ministre de l'instruction publique, et M. Jourdain, son secrétaire général, ont promis à votre bureau que la Société retrouverait bientôt ce qu'elle a perdu. L'affaire n'est pas encore terminée; mais nous sommes assurés que, l'année prochaine, votre séance annuelle se tiendra dans un local qui nous aura été régulièrement affecté par l'État. Remercions, en attendant, M. Ernest Leroux de l'aimable hospitalité qu'il nous a donnée et grâce à laquelle vous n'avez pas trop souffert d'une expulsion qui eût pu nous mettre dans un grave embarras.

Le nombre des personnes qui suivent vos travaux n'a cessé de s'augmenter, et, quoique vous évitiez avec soin tout ce qui ressemble à de la réclame, votre public s'élargit tous les jours; malheureusement vous avez perdu en M. Eichhoff une des personnes qui contribuèrent le plus à étendre le cercle de vos études. Après M. Eugène Burnouf, M. Eichhoff fut peut-être le premier qui fit connaître en France les résultats de la philologie comparée. Son *Parallèle des langues de l'Europe et de l'Inde* est de 1836. Le goût et les occupations professionnelles de M. Eichhoff l'entraînèrent vers les exercices littéraires plutôt que vers les analyses scientifiques. Il ne suivit pas tous les progrès qu'a faits depuis quarante ans la science qu'il accueillit à son début avec tant de zèle. Mais quand il apprit le sanscrit bien peu le savaient en France, et il donna le bon exemple d'un membre

de l'Université consacrant aux études comparatives le temps que lui laissent les devoirs de l'enseignement.

M. Bréal, M. Bergaigne, M. Kern, M. Louis Havet, M. Frédéric Baudry, M. James Darmesteter, continuent, dans les *Mémoires de la Société de linguistique*[1], ces pénétrantes analyses qui permettent de plonger à une profondeur inouïe dans la formation de l'organisme des langues indo-européennes. En lisant ces belles études, on a parfois le vertige. On croit arriver à ces limites extrêmes où cesse la vie et où l'on passe des réalités tangibles aux abstractions. Le langage ainsi traité n'est presque plus le langage; ce n'est qu'une phonétique d'où l'esprit semble se retirer, une algèbre d'où le cachet particulier a presque totalement disparu. Tout cela est conduit avec une méthode si vivante, si forte, si serrée, qu'on ne peut qu'encourager ces belles recherches et y applaudir. Nous disons seulement qu'il faudra un jour s'arrêter. La science est comme l'acide employé dans l'industrie, qui, si l'on ne sait l'essuyer à temps, détruit le travail qu'il a fait. Je prendrai pour exemple le travail de reconstitution des textes grecs et latins, qui est une des gloires de notre siècle. Si, dans ce travail, on ne sait se borner à temps, on démolira ce qui avait été fait et bien fait. Certains chapitres de la science doivent, à un

[1] Tome II, 5e fascic. p. 321-424. Paris, Franck.

moment donné, être considérés comme achevés, sauf à être repris. En poussant trop loin les excavations on risque de sortir du terrain archéologique, et d'arriver à croire qu'on travaille dans le sol de l'histoire quand on est dans le sol vierge. Une fois le grand résultat historique de l'unité de la famille indo-européenne obtenu, une fois les procédés qui ont présidé à la formation et au développement de ces langues bien définis, il sera peut-être bon d'appliquer cette insigne pénétration d'esprit à d'autres problèmes non moins importants, qui attendent de bons travailleurs.

M. Bergaigne[1] nous a donné quelques spécimens de ses études védiques, qui ne font naître qu'un regret, c'est que l'ensemble se fasse attendre; mais hâtons-nous de dire qu'en de pareilles études une sage lenteur vaut mieux que l'empressement. Des résultats émis avant d'être arrivés à leur maturité ont l'inconvénient de troubler la science et d'ébranler la foi du public. Deux beaux volumes publiés par M. Paul Regnaud sont venus à propos pour ne pas laisser l'attention se détourner de ces belles recherches, je veux parler de la traduction du livre de M. de Gubernatis intitulé *Mythologie zoologique*[2], livre savant, ingénieux, où tant d'idées sont re-

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, p. 68-71; *Revue critique*, 9, 16, 23 et 30 janvier 1875.

[2] *Mythologie zoologique* ou légendes animales, par Angelo de Gubernatis. Traduit de l'anglais par Paul Regnaud, avec une notice préliminaire par M. F. Baudry. 2 vol. in-8°, XXIII-XXI-459-486 pages. Durand et Pedone-Lauriel.

muées, tant de problèmes soulevés. Une préface de M. Frédéric Baudry introduit doctement le lecteur dans ces études comparatives de contes et de croyances populaires qui, accueillies il y a quelques années avec enthousiasme, puis un peu négligées, ne doivent pas être abandonnées; car ces fables populaires sont à leur manière une sorte de langage plein de renseignements.

M. Paul Regnaud, à qui nous devions déjà une bonne étude sur les centuries de Bhartrihari[1], nous donne cette année une traduction aussi élégante que fidèle de ce bel ouvrage. Sans étalage d'érudition, M. Regnaud a fait un travail parfaitement au courant de la science. M. Barth[2] a repris, dans une bonne recension, toutes les questions que soulèvent ces stances, un des plus curieux produits de la littérature hindoue dans la première moitié de notre moyen âge. La critique de M. Barth s'est également appliquée à la chronologie hindoue, surtout à celle du bouddhisme, à l'astronomie hindoue[3]. — M. Barthélemy Saint-Hilaire a terminé son étude sur l'Outtarakanda par des réflexions pleines d'une critique judicieuse et éclairée[4].

[1] *Les stances érotiques, morales et religieuses* de Bhartrihari, traduites du sanscrit. Paris, 1875. Leroux, XVI-115 pages, in-18.

[2] *Revue critique*, 19 juin 1875.

[3] *Revue critique*, 7 et 14 novembre 1874; 13 mars, 10 et 17 avril 1875. Voir aussi des observations de M. Vinson sur l'origine du mot *tamoul* dans la *Revue de linguistique et de philologie comparée*, t. VII, 1[er] fascic. 1874, p. 44-52.

[4] *Journal des Savants*, septembre et octobre 1874.

M. Senart continue dans votre journal[1] son beau travail sur les origines du bouddhisme et la vie de Çakya-Mouni. Il me semble toujours que M. Senart réduit cette vie à néant et n'y voit qu'une combinaison d'éléments mythologiques antérieurs. Une habile comparaison avec le krichnaïsme explique très-bien la manière dont il comprend ces évolutions mythologiques d'un naturalisme primitif. Le travail de M. Senart n'est pas encore achevé. Nous attendons la fin avec impatience. Un nom comme celui de *Çakya* n'est-il pas l'indice d'un personnage historique réel? Le caractère beaucoup plus humain, plus moral, qu'on remarque dans le bouddhisme, quand on le compare aux autres cultes de l'Inde, n'est-il pas une raison de croire qu'il y eut à son origine autre chose que ce qui se passa à l'origine du vichnouisme ou du krichnaïsme? Prenons le christianisme au IVe siècle, au temps de Julien. Supposons tous les ouvrages chrétiens du Ier, du IIe, du IIIe siècle disparus. Un esprit sagace, en comparant le christianisme et le paganisme de ce temps, à Antioche, je suppose, pourrait bien dire : Apollon, Jupiter, Vénus n'ont pas été des personnages réels; mais à l'origine du christianisme il y a eu un fondateur réel, il y a eu un fait historique roulant autour d'une haute personnalité. Loin de nous la pensée d'opposer une objection à M. Senart. Nous savons combien en ces matières il faut se garder de pro-

[1] Avril-mai 1874.

céder par analogie. Ce qui est vrai dans le milieu sémitique peut n'être pas vrai dans le milieu hindou. L'étude critique et sans parti pris des textes peut seule résoudre ces difficiles problèmes. Peut-être seulement M. Senart fera-t-il bien de donner quelquefois à ses assertions plus de netteté, à sa discussion une forme plus précise, de prévoir les objections, de les résoudre. Son travail ressemble quelquefois à un monologue, où le public et le lecteur sont comptés pour peu de chose. Or, tel est l'intérêt des questions qu'il traite, que le lecteur est souvent tenté d'intervenir par certaines questions, pour lesquelles il est obligé de chercher péniblement des réponses dans l'ensemble du travail.

M. Feer a également publié dans votre journal[1] son étude sur le Dahara-Sutra et la conversion de Prasénadjit. Quoique moins sceptique que M. Senart, M. Feer laisse subsister du vaste ensemble légendaire qui entoure les origines du bouddhisme assez peu de chose, puisque, à part l'existence réelle de Çakya et les traits généraux de son œuvre, il réduit à peu près tout à néant. Le fait de la conversion de Prasénadjit lui paraît cependant historique. Les richesses que possède notre Bibliothèque nationale, en fait de manuscrits palis et palis-barmans, ont permis à M. Feer de donner à son étude philologique cette précision qui fait la valeur des véritables travaux critiques, quel que soit le sort des hypothèses et des systèmes qui y sont proposés.

[1] Octobre-novembre 1874.

Un morceau capital sur la philosophie du bouddhisme est cet entretien de Buddha et de Brahma sur l'origine des choses, formant le 1er chapitre du soutra tibétain intitulé le « Lotus blanc de la grande compassion, » que M. Feer a encore publié[1]. Nulle part on ne voit mieux que dans ce sutra combien le bouddhisme repousse dans l'univers toute intervention créatrice et providentielle. Brahma, sentant, comme tous les êtres, l'influence mystérieuse des approches du Nirvana, vient trouver Çakya-Mouni. Le Bouddha réussit à convaincre Brahma d'orgueil et d'erreur; il l'amène à abdiquer complétement son rôle de créateur. Brahma, en un mot, se convertit au bouddhisme. Bouddha, cependant, traite avec les égards qu'il mérite le dieu repentant. Après s'être déclaré lui-même le maître de l'univers, il remet à Brahma la conduite de ce monde, que sa disparition va laisser sans directeur. C'est, on le voit, un enterrement d'honneur du brahmanisme par le bouddhisme. On ne peut s'empêcher de songer à ces écrits chrétiens de la fin du premier siècle et du commencement du second, où Moïse et les prophètes de l'ancienne loi viennent abdiquer entre les mains de Jésus et lui rendre hommage. Ce que le curieux chapitre traduit par M. Feer fait surtout bien comprendre, ce sont les

[1] Dans le *Compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes*. Paris, 1874, p. 463-496. *Ibid.* p. 458, 459, note de M. Foucaux sur *la Confession auriculaire au Tibet*.

conditions auxquelles le bouddhisme accepta une partie du brahmanisme et se l'incorpora.

Chaque année, nous avons à vous rappeler ces excellentes leçons d'ouverture ou revues dans lesquelles M. Garcin de Tassy nous tient si parfaitement au courant du mouvement littéraire, intellectuel, moral, religieux de l'Inde contemporaine. Cette année, M. Garcin de Tassy n'a pas manqué à sa tâche[1]; mais, de plus, il a eu l'heureuse idée de réimprimer toutes ces revues depuis 1850, date de l'ouverture de son cours, jusqu'à 1869. On ne saurait concevoir un ensemble de faits plus instructifs, présentés avec plus d'intérêt et plus de sincérité. Le parfait abandon avec lequel ces morceaux sont écrits est bien préférable à une rédaction plus artificielle, plus châtiée, où les exigences littéraires entraîneraient des sacrifices aux dépens de la simplicité et du naturel[2].

Je n'ai guère à vous signaler, dans le champ des études iraniennes, qu'un travail de M. Hovelacque[3]. Avec la critique et la méthode qui lui sont

[1] *La langue et la littérature hindoustanies en 1874.* Paris, Maisonneuve, 116 pages, in-8°.

[2] *La langue et la littérature hindoustanies de 1850 à 1869*, seconde édition, 488 pages, in-8°. Paris, Maisonneuve. (Voir *Journal des Savants*, mai et juin 1875.)

[3] *Observations sur un passage d'Hérodote concernant certaines institutions perses.* Paris, Maisonneuve, 28 pages, in-8°. Notez aussi les observations de M. Jos. Halévy sur quelques expressions zendes, *Bulletin de la Soc. de ling.* n° 10, p. CXIII, CXIV; n° 11, p. CXXV, CXXVI; n° 12, p. CXLIV, CXLV, CLVIII-CLX.

habituelles, ce savant a rapproché des textes avestéens les importantes données fournies par Hérodote sur les mœurs des Perses et en a presque toujours montré la justesse. Le tableau de ces vieilles mœurs iraniennes ou simplement achéménides devient un sujet de plus en plus saisissable, attrayant, d'un haut intérêt pour la philosophie de l'histoire.

L'épigraphie et l'archéologie sémitiques continuent à faire de rapides progrès. Le projet d'un recueil de toutes les inscriptions sémitiques, annoncé par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et dont l'exécution est en bonne voie, a provoqué beaucoup de recherches et de découvertes nouvelles. C'est M. de Sainte-Marie, premier drogman du consulat de France à Tunis, qui a rendu à cet égard les services les plus signalés[1]. Avec des ressources fort limitées, M. de Sainte-Marie a réussi à nous donner plus de deux mille nouveaux textes puniques. Il ne faudrait pas que ce chiffre énorme fît trop d'illusion. A part quelques textes vraiment originaux, celui d'Altiburos, par exemple, la plupart sont l'éternelle reproduction de la même formule de vœu à Tanith et à Baal-Hammon, et provenaient sans doute du temple le plus populaire de Carthage, où ils devaient être entassés. L'épigraphie de Carthage présente ainsi un phénomène des plus singuliers, c'est ce fait d'un nombre énorme de

[1] Voir l'article substantiel de M. Philippe Berger au *Journal des Débats*, 27 juin 1875.

stèles toutes identiques quant à la formule, et où il n'y a guère de différent que le nom propre. Ce n'est pas une raison pour dédaigner ces petits monuments, que les voyageurs étrangers à l'épigraphie ont traités avec un injuste mépris. Rien n'est à négliger en épigraphie. Des centaines d'inscriptions insignifiantes valent souvent la plus belle inscription originale. Le rapprochement de ces petites stèles votives, en particulier, donnera des résultats précieux, une sorte d'état civil presque complet de Carthage, ou, pour mieux dire, une onomastique carthaginoise complète; or on sait quels renseignements l'onomastique sémitique fournit pour la religion, la religion d'une peuplade sémitique étant presque toute contenue dans ses noms propres. Beaucoup de ces inscriptions, d'ailleurs, à la suite du nom de l'auteur du vœu, offrent des qualifications ou des additions du plus haut intérêt. La publication de l'ensemble de ces textes sera un événement philologique. Nous tâcherons qu'elle ne tarde pas trop et que le monde savant ne soit pas privé longtemps de ce trésor. M. Héron de Villefosse, durant sa mission archéologique en Algérie, a eu aussi les yeux ouverts sur les antiquités puniques, et a rapporté ou nous a signalé quelques nouveaux textes, dont un surtout très-intéressant.

Un monument phénicien de première importance a vu le jour cette année[1] : c'est une stèle d'un

[1] *Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal*, par le comte de Vogüé. *Comptes rendus de l'Académie*, 1875, p. 24-49. Tiré à part.

roi de Byblos en l'honneur de la grande déesse de Byblos, Baalath-Gebal, mentionnant les constructions que le roi a fait exécuter et les objets qu'il a fait placer dans le grand temple. Peu de monuments offrent un plus grand intérêt archéologique et philologique. Dès la fin de l'année 1860, les fouilles exécutées par l'armée française à Gébeil portèrent juste sur l'emplacement où cette inscription a été trouvée. Les tranchées passèrent à quelques mètres du monument; ces tranchées donnèrent un grand nombre d'objets phéniciens ou phénico-égyptiens, en particulier un bas-relief où l'on voit une déesse en costume d'Isis ou d'Hathor, donnant l'accolade à un roi en signe d'investiture. A côté sont les restes d'une inscription hiéroglyphique égyptienne. Il était dès lors facile de conclure que cette colline renferme les restes du grand temple de Byblos, dont la représentation nous a été si remarquablement conservée sur une monnaie de Macrin. La stèle que vient de publier M. de Vogüé confirme ces suppositions. En haut de la stèle, au-dessous du globe ailé flanqué d'uræus, le roi, en costume achéménide, offre une libation à la déesse, costumée en Isis, qui lui tend son sceptre de lotus en signe d'amitié et d'adoption. Le texte offre des particularités remarquables, en particulier des hébraïsmes qui semblent confirmer ce qu'on avait dit de la situation des Giblites dans la race phénicienne et de leur spéciale affinité avec les Israélites. L'inscription ressemble à une belle page

d'hébreu biblique. On peut dire que ce texte serait le plus clair de tous ceux que l'on possède en phénicien, s'il avait été tracé comme l'épitaphe d'Eschmounazar sur une pierre dure et inaltérable. Malheureusement, le calcaire sur lequel elle est gravée s'est délité d'une façon déplorable. Au premier coup d'œil, on n'aperçoit que la trace des lignes et quelques lettres émergeant çà et là d'une sorte de pénombre générale. Il a fallu la sagacité de M. de Vogüé pour déchiffrer comme il l'a fait un monument aussi fruste. On reste émerveillé de quelques-unes de ses lectures. Ce qui fait la supériorité de M. de Vogüé en ces études, c'est son rare jugement archéologique, qui l'avertit tout d'abord de ce qui est possible et de ce qui ne l'est pas, des pistes qu'il convient de suivre et de celles qu'on doit abandonner.

Grâce aux facilités fournies par M. de Clercq, propriétaire du monument, ce précieux texte a pu ensuite être repris au cours d'épigraphie sémitique au Collége de France[1]. La vue pénétrante et le tact paléographique singulièrement exercé de mon élève, M. Philippe Berger, ont permis de faire des additions importantes aux parties déjà bien lues par M. de Vogüé. Ceux qui viendront après nous iront plus loin; mais il faudra qu'ils travaillent sur le monument lui-même ou sur des moulages, ou sur des estampages. Aucune reproduction graphique ne peut atteindre la ténuité extrême des traits que l'œil merveilleusement doué de M. Berger a su distin-

[1] *Journal des Savants*, juillet 1875

guer. Avant de nier ces lectures ou d'en chercher d'autres, nous engageons les paléographes à passer des semaines devant une reproduction adéquate du monument et à étudier cette reproduction sous tous les jours.

Les leçons du Collége de France ont donné lieu à beaucoup d'autres observations critiques qui ont été consignées dans votre journal[1]. M. Joseph Derenbourg a laissé également tomber du travail assidu auquel il se livre pour le *Corpus* quelques observations importantes[2]. M. Halévy a repris les inscriptions de Thugga et d'Altiburos, qui intéressent autant les études berbères que les études phéniciennes[3]. M. de Vogüé a repris les inscriptions d'Idalie, publiées par M. Euting, et a trouvé le sens de l'une d'elles, méconnu par le premier éditeur. M. Derenbourg a joint ses observations à celles de M. de Vogüé[4].

M. Halévy vous a donné la suite de sa grande étude sur les inscriptions himyarites[5]. M. de Longpérier[6] a apporté une contribution importante à la numismatique de la Characène, déjà si bien établie par M. Waddington.

La publication du dernier voyage de M. de

[1] Juin 1874. Voir aussi *Revue critique*, 17 oct. 1874.

[2] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 231-236, 306.

[3] *Journ. asiat.* oct.-nov. p. 414-415; déc. 592-595.

[4] *Journ. asiat.* févr.-mars-avril 1875.

[5] *Journal asiatique*, déc. 1874. Cf. *Comptes rendus de la Soc. de numismatique et d'archéologie*, 1874, p. 204-206.

[6] *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 527, 528.

Luynes[1] est achevée, grâce aux soins de M. de Vogüé. Quoique l'activité de l'illustre voyageur fût déjà fort affaiblie par l'âge, quand il se mit en route pour ces difficiles explorations, le bel ouvrage dont nous annonçons avec bonheur les dernières livraisons figure honorablement parmi ces nombreux travaux sur la Syrie qui sont une des meilleures parts de la science française en notre siècle. M. Lartet, M. Vignes, M. Mauss, M. Sauvaire suppléèrent à la noble ardeur qui s'éteignait. Le livre contient une foule d'indications nouvelles, et tiendra une grande place dans la construction de cette archéologie syrienne, qui est encore, malgré tant d'efforts louables, si peu avancée.

Les recherches de M. Clermont-Ganneau à Jérusalem et en Palestine ont continué d'être fructueuses[2]. Quoi de plus intéressant que ces inscriptions de Gézer[3], destinées, selon toute apparence, à marquer la limite sabbatique, c'est-à-dire l'espace qu'il n'était pas permis de franchir sans violer le sabbat? Signalons encore du même savant l'identification des sites d'Hippos et d'Adullam[4], et quelques notes géographiques de M. Guérin[5].

[1] *Voyage d'exploration à la mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, fin du premier volume (388 p.), volume II entier (226 p.) et le complément de l'atlas. Paris, Arthus Bertrand, in 4°. Le III[e] volume, de M. Lartet, contient la géologie, la minéralogie et la paléontologie.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1874, p. 106-108.

[3] *Ibid.* p. 201, 213, 214, 273-283.

[4] *Revue archéologique*, juin 1875, p. 362 et suiv. 414.

[5] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 283, 284, 329; 1875, p. 51.

M. de Saulcy[1] a donné avec beaucoup de sagacité l'explication de ces vases de terre cuite, affectant la forme de grenades ou de pommes de pin, qu'on a trouvés en divers endroits de la Syrie, surtout à Tripoli, et auxquels on attribua d'abord fort à tort une origine phénicienne. M. de Saulcy y a trouvé des timbres notoirement arabes et qui semblent indiquer qu'on les fabriquait à Hamah. Il y voit de ces projectiles à main dont parlent les artificiers arabes, analogues à nos grenades modernes. L'analyse du contenu de ces singuliers petits vases confirme tout à fait cette supposition ingénieuse.

Le beau sarcophage d'Athienau (Golgos) dans l'île de Chypre, publié par M. Georges Colonna Ceccaldi[2], nous place bien à ce point de jonction où l'on entrevoit les soudures de l'art grec avec l'art asiatique. Chypre semble devenir pour cette question importante la région qu'il importe avant tout d'étudier.

Saluons avec sympathie une grande publication depuis longtemps attendue, la traduction de la Bible par M. Édouard Reuss[3]. Le premier fascicule paru contient les Psaumes et les Lamentations. Quand la publication de ce grand ouvrage sera ache-

[1] *Mém. de la Soc. des antiq. de France*, 4e série, t. V, p. 18 et suiv.

[2] *Revue archéologique*, janvier 1875.

[3] *La Bible*. Traduction nouvelle avec introductions et commentaire, par Édouard Reuss. — Ancien Testament, cinquième partie. Poésie lyrique, 1re section, le Psautier; 2e section, les Lamentations. Paris, Sandoz et Fischbacher, 455 pages, in-8°.

vée; nous aurons enfin une réponse à faire à ceux qui nous demandent sans cesse de leur indiquer une traduction française de la Bible au courant de la science. La méthode de M. Reuss nous paraît excellente. Des préfaces étendues, des commentaires substantiels accompagnent chaque livre. Les résultats de la critique sont résumés avec une indépendance hautement louable. L'ouvrage a ainsi tous les mérites d'un livre scientifique et toutes les commodités d'un ouvrage destiné aux gens du monde. La traduction des livres poétiques de la Bible, pour être accomplie au point de vue littéraire, suppose un écrivain, et M. Reuss n'a pas la prétention de l'être en français. Mais pour le lecteur sérieux qui veut lire sans crainte d'erreur les parties faciles des écrits hébreux et qui, pour les parties énigmatiques, veut savoir ce qu'une critique exercée a de plausible à dire, l'ouvrage de M. Reuss sera un livre fondamental. Puisse l'impression en être rapidement exécutée! L'ouvrage n'aura toute la publicité à laquelle il a droit que quand il sera complet.

M. Dahlet, élève de M. Reuss et de M. Graf, nous a donné un bon exposé des idées de ce dernier maître sur la rédaction de la Thora[1]. M. Dahlet montre très-bien que l'histoire d'Israël sous les juges et les rois antérieurs à Josias suppose la non-existence du Pentateuque dans la forme où nous

[1] *Jérémie et le Deutéronome*. Essai historique et critique sur l'origine de la Thora, Strasbourg, Édouard Heitz, 1872. 88 pages in-8°.

l'avons. Il pense que le livre de la Loi découvert par le grand prêtre Helkias sous Josias est le Deutéronome, que Jérémie non-seulement connaît un code, mais qu'il s'y appuie expressément, et que ce code est principalement celui que provoqua la réforme de Josias, c'est-à-dire le Deutéronome. M. Dahlet pense enfin que le Deutéronome, loin de supposer et de reproduire la législation des autres livres, ainsi qu'on a l'habitude de le croire, la précède au contraire dans le temps, comme il la dépasse par l'esprit. Le livre fut composé vers le temps même de sa découverte, c'est-à-dire vers la 18e année de Josias (624 ans avant J. C.). Le Deutéronome est ainsi le premier grand code hébreu d'un seul jet qui ait existé, et ce code a existé séparément avant d'être réuni à un ensemble plus étendu. Le deutéronomiste n'est nullement le dernier rédacteur du Pentateuque. Esdras serait, d'après M. Dahlet, ce dernier rédacteur. Les vues très-justes de M. Dahlet sur la révolution religieuse qui résulta de la substitution de la Thora au vieil esprit prophétique, et sur l'origine de la législation lévitique, garderont toute leur valeur, lors même que certaines parties de son système général seraient susceptibles d'être un jour modifiées.

M. d'Eichthal s'est attaché à cette belle page initiale du Pentateuque : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre... » qui a provoqué tant de commentaires, la plupart fort inutiles, car il n'y a pas de page hébraïque plus facile ni plus claire.

M. d'Eichthal[1] a cherché à faire, si j'ose le dire, de l'analyse exégétique au second degré. Depuis les profondes intuitions d'Astruc, on est assez d'accord pour reconnaître dans le Pentateuque des pièces de provenance diverse fondues sans être assimilées par les derniers rédacteurs. Ainsi le fragment composé du chapitre premier de la Genèse et des trois premiers versets du second chapitre a sa parfaite unité. Un tel morceau cependant doit-il être tenu pour un corps simple et indécomposable? Non assurément. Ces fragments isolés ont eu eux-mêmes leur histoire, leur croissance, leur développement. Mais on sent combien est délicate l'opération analytique poussée jusqu'à cette limite extrême. M. d'Eichthal exagère peut-être un peu la forme rhythmique qu'il suppose avoir été celle de ces anciens documents. Le parallélisme rigoureux des textes poétiques et paraboliques ne s'applique pas aux récits historiques. Les hypothèses de M. d'Eichthal sur les altérations qui auraient été faites aux vieux textes par suite d'une influence des doctrines persanes sont souvent plausibles; mais nous croyons qu'il est difficile d'y voir autre chose que des possibilités. M. Derenbourg et M. Bréal nous paraissent avoir très-bien indiqué la vraie nuance à cet égard[2]. Peut-être l'assyriologie mettra-t-elle tout le monde d'accord, en nous don-

[1] *Mémoire sur le texte primitif du premier récit de la création* (Genèse, ch. I-II, 4), suivi du texte du deuxième récit, par M. Gustave d'Eichthal; Paris, Sandoz et Fischbacher, VIII-79 pages, in-8°.

[2] *Revue critique*, 26 mai 1875.

nant ici, comme pour le déluge, le prototype du récit biblique. La semaine, le sabbat, nous apparaissent déjà comme l'invention, non de pasteurs nomades et désœuvrés, mais d'un peuple à la fois préoccupé du septénaire et voué aux grands travaux matériels. Si la fortune veut que nous connaissions un jour le récit assyrien de la création, on verra sans doute quels coups d'État l'imagination monothéiste a dû faire pour donner à ces récits la forme qui les a rendus acceptables au monde entier. On s'expliquera la ressemblance des récits bibliques et des récits avestéens moins par des imitations directes que par des emprunts à une source babylonienne commune. Sur plusieurs points, alors, on reconnaitra que M. d'Eichthal tâtonna très-près du vrai. Néanmoins l'unité de ce beau début de la Genèse n'en sera point atteinte. La Vénus grecque sort aussi de Vénus chypriotes et orientales, corrigées, interprétées librement. La Vénus grecque n'en est pas moins créée d'une seule pièce. Ce sont là des ratures avant la lettre, certes fort intéressantes pour la critique, mais dont il ne faudrait pas conclure que le texte traditionnel est à réformer. Ce texte est ce qu'il est; il a été écrit tel que nous l'avons. Quant aux voies qu'il a suivies pour arriver à sa forme dernière, il serait certes fort intéressant de les connaître; mais on n'aura de données certaines à ce sujet que quand on possédera les textes plus anciens dans leur forme originale.

Tout ce qui sort de la plume de M. Kuenen est

si important pour l'exégèse biblique qu'il faut savoir gré à M. Carrière de nous avoir traduit du hollandais la dissertation que le savant professeur de Leyde a écrite pour réfuter une opinion bien peu admissible de M. Paul de La Garde sur certaines particularités du texte hébreu actuel[1]. Une bonne analyse des travaux de M. Geiger a été donnée par M. Derenbourg[2], dans la notice qu'il a consacrée à ce savant rabbin, dont la trace sur les études de notre temps a été si profonde.

Signalons diverses observations de M. Harkavy sur la version samaritaine du Pentateuque[3], de M. Vernes sur le messianisme hébreu[4], et un intéressant petit volume de M. de Saulcy[5], qui, sous une forme abrégée, donne l'ensemble des vues du savant auteur sur les points difficiles de l'histoire du peuple juif de Nabuchodonosor à Adrien.

L'ouvrage de M. Emmanuel Weill[6] sur la condition légale de la femme juive sera instructif pour

[1] *Les origines du texte masoréthique de l'Ancien Testament.* Examen critique d'une récente hypothèse par A. Kuenen. Paris, Leroux, 53 pages, in-8°.

[2] Dans la *Jüdische Zeitschrift für Wiss. und Leben*, vol. XI, dernier fascicule.

[3] *Revue critique*, 3 octobre 1874.

[4] *Ibid.*

[5] *Sept siècles de l'histoire judaïque, depuis la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, jusqu'à la prise de Bettir par les Romains*, par M. de Saulcy, in-18, A. Lévy, 403 pages.

[6] *La femme juive, sa condition légale, d'après la Bible et le Talmud*, par M. Emmanuel Weill. Paris, 1874, in-8°. Voir les excellentes observations de M. Derenbourg, *Comptes rendus*, 1875, p. 82, 83.

tous, bien que le tour en soit trop apologétique. Tous les esprits indépendants de nos jours font au judaïsme une part assez glorieuse pour que ceux qui le défendent ne se croient pas obligés à ces partis pris qui ne sont excusables que quand ils répondent à d'autres partis pris. Ce ton excite la méfiance; il est le fruit d'injustices séculaires. Les victimes de grandes injustices se relèvent lentement, et, même après qu'elles sont complétement réhabilitées, se croient longtemps obligées de garder l'humble position de l'accusé.

L'an dernier, je vous annonçai la belle découverte faite au Vatican par M. Neubauer de deux élégies, l'une dans le style des poésies hébraïques du moyen âge, l'autre française, écrite en caractères hébreux, sur un auto-da-fé de treize juifs qui eut lieu à Troyes le 26 mars 1288. M. Arsène Darmesteter, également versé dans notre langue française du moyen âge et dans la littérature rabbinique, a publié ces deux documents[1]. C'est à la suite d'une émeute populaire qui eut lieu à l'époque de Pâques que ces malheureux furent arrêtés, traduits devant les dominicains et condamnés au feu. La pièce hébraïque n'a pas beaucoup plus d'intérêt littéraire que tant d'autres centons du même genre qui nous ont été conservés; mais la pièce française est d'un bel accent, noble et touchante. Au point de vue de la philologie romane,

[1] *Deux élégies du Vatican*, par Arsène Darmesteter. Nogent-le-Rotrou. Impr. Gouverneur, 46 pages, in-8°. Extrait de la *Romania*, t. III, 1874.

elle offre beaucoup d'intérêt, et apporte un contingent considérable à ces recherches sur les éléments français contenus dans les tosaphistes et en particulier dans Raschi, auxquelles M. Darmesteter s'est voué et dont nous attendons avec impatience la publication.

Parmi les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale se trouve une sorte de Concordance biblique, qui a été l'objet d'un travail de la part de M. Goldberg [1]. Ce grand ouvrage a été composé par un certain Élie Aschkenasi, à Rome, vers le temps du siége du connétable de Bourbon. L'ouvrage faillit périr dans le sac de la ville; l'auteur n'en sauva que des débris, puis, retiré à Venise, répara ce malheur et dédia le livre à זור׳זו דס׳אלווא הנמון דל׳אבֿור, ambassadeur de France à Venise, qui avait été son élève pour l'hébreu. C'est sûrement Georges de Selve, évêque de Lavaur, qui fut ambassadeur de François I[er] à Venise de 1535 à 1536. M. Goldberg a publié un fragment de l'ouvrage ainsi que la préface, qui seule a vraiment de l'intérêt. Il existe, en effet, maintenant pour le texte hébreu des concordances plus commodes, en particulier celle de M. Fürst.

M. de Longpérier a repris la question des inscriptions juives de Paris et l'a entourée de toutes les indications que peut fournir une vaste érudition [2]. M. Hollænderski a donné la 4[e] et la 5[e] livraison de

[1] ספר זכרונות. Francfort, 1875. 28 pages, in-8°.
[2] *Journal des Savants*, oct. 1874.

son dictionnaire français-hébreu[1]. Quel goût du travail il a fallu pour mener à terme une pareille œuvre de patience, qui ne peut avoir d'autre récompense que le plaisir qu'on a trouvé à l'exécuter!

Ce n'est sûrement pas la paix, c'est la guerre que M. Halévy est venu apporter en ce monde. Cette année, c'est dans les études assyriologiques qu'il a porté une de ces vives invasions qui, si elles n'aboutissent pas toujours à des conquêtes définitives, ont du moins l'avantage de troubler la trop grande quiétude de la possession, c'est-à-dire le plus grand danger auquel les spécialistes puissent être exposés. On sait les doutes et les dissentiments que soulèvent depuis quelques années ces singuliers textes appelés par les uns accadiens, par les autres sumériens. Bien qu'une traduction interlinéaire assyrienne les accompagne presque toujours, cette traduction ne suffit pas à en lever les obscurités. Selon l'opinion généralement adoptée, ces écrits sont conçus en un idiome touranien, idiome qui aurait été celui de la plus vieille civilisation babylonienne avant l'arrivée des Sémites, et pour lequel le système d'écriture que nous nommons cunéiforme est supposé avoir été inventé. C'est dans les langues ouralo-altaïques, c'est dans le Kalevala que l'on cherche les éléments pour résoudre cette énigme. M. Halévy s'élève contre

[1] *Dictionnaire universel français-hébreu*. Paris, Maisonneuve, p. 97-160, in-8°.

toutes ces suppositions[1]. Il nie l'influence touranienne au commencement de la civilisation assyrienne; cette civilisation est pour lui tout entière d'origine sémitique. Le syllabaire assyrien a été inventé pour un idiome sémitique et ne convient qu'à un tel idiome. Il n'y a pas de langue qu'on puisse appeler accadienne ou sumérienne. Les textes désignés de ce nom étaient destinés à être compris par la vue, non à être lus. Ce sont des textes assyriens écrits dans un système particulier d'idéographisme, auquel, à cause de son antiquité, on attribuait un caractère sacré.

Naturellement, ces assertions ont provoqué des réponses. M. François Lenormant y a trouvé l'occasion d'un beau volume[2] plein d'érudition, qui prouve son étonnante facilité. Le mémoire de M. Halévy y est examiné phrase par phrase, avec une grande rigueur de critique. Plusieurs réponses paraissent tout à fait convaincantes. D'autres rapprochements sont au moins fort spécieux. Quoi de plus curieux, par exemple, que cette héliogravure d'un roi babylonien du XIIe siècle avant J. C., d'un type finnois si caractérisé? Prolixe, mais utile à ceux qui veulent suivre la preuve jusqu'en ses derniers détails, l'ouvrage de M. Lenormant a l'avan-

[1] *Journal asiatique*, juin 1874. — *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 261-264. — *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 313-319, 331-334, 353-356. — *Revue bibliogr. de phil. et d'histoire*, 15 mai et 15 juin 1875.

[2] *La langue primitive de la Chaldée et les idiomes accadiens.* Paris, Maisonneuve, VIII-455 pages, grand in-8°.

tage de montrer dans toute sa force la thèse touranienne, c'est-à-dire les affinités du vieil idiome babylonien avec les idiomes ougro-finnois, et à un degré plus éloigné avec les idiomes turcs, mongols, tougouses.

Votre secrétaire sortirait de ses devoirs en prenant parti dans ces questions épineuses d'une science encore à ses débuts. Constatons seulement qu'aucun assyriologue ne paraît disposé à se prêter à un degré quelconque aux assertions de M. Halévy. Nous avouons que les preuves par lesquelles les fondateurs de la science assyriologique crurent avoir démontré que l'écriture a été inventée pour un idiome non sémitique nous ont toujours paru très-fortes. Que cet idiome ait été touranien, voilà ce dont nous doutons. Les démonstrations de philologie comparée par lesquelles on croit établir cette proposition ne nous paraissent pas encore suffisantes. Pour que la philologie comparée puisse s'appliquer avec avantage à résoudre un problème de cet ordre, il faut qu'elle soit fort avancée. La philologie comparée indo-européenne peut très-bien, à l'heure qu'il est, être employée à résoudre des problèmes tels que ceux que soulèvent l'ombrien, le celtique, parce que la grammaire comparée de l'ensemble du groupe et le caractère particulier de chaque dialecte sont à peu près fixés. Mais si l'on en était encore à savoir que l'allemand, le gallois, le persan, le sanscrit ont des rapports entre eux, et qu'on voulût faire les opérations délicates d'un déchiffrement en ayant sur sa table des

grammaires et des dictionnaires de ces différentes langues, on risquerait fort de se tromper. M. Lenormant en appelle à l'ensemble des travaux de Castrén, de Schiefner, de Hunfalvy, ensemble selon lui aussi solide que la linguistique aryenne et sémitique. Cela se peut, mais la philologie touranienne fût-elle aussi avancée qu'on le dit, nous doutons qu'elle fût susceptible de fournir des applications aussi sûres. La philologie comparée indo-européenne, en effet, a un immense avantage; c'est de posséder des textes très-anciens, écrits avec une orthographe rigoureuse depuis une haute antiquité; avantage que n'a pas la famille touranienne. Nous doutons donc encore, malgré l'impression que nous font tant de doctes autorités et certains faits assez frappants, que le premier fond de la civilisation assyrienne ait été touranien. Mais nous ne croyons pas que ce fond ait été sémitique. Nous regardons comme n'ayant pas encore été ébranlées les preuves par lesquelles M. Oppert a montré, il y a vingt ans, que l'écriture cunéiforme a subi un transport et que, dans les textes assyriens proprement dits, elle ne s'applique pas à la langue pour laquelle elle a été inventée. Quelle était cette langue? Nous craindrions de n'apporter que des éléments nouveaux à une confusion pire que celle de Babel, en vous rappelant qu'il y a vingt ans aussi quelques savants, entre lesquels je compterai en première ligne le vénérable baron d'Eckstein, maintenant trop oublié, se hasardaient, témérairement sans doute, à désigner ce premier fond du nom

de couschite et à le mettre en affinité avec les civilisations chamitiques. Cette première base couschite et chamitique, constituée par les deux civilisations égyptienne et assyrienne, égales en ancienneté, entre elles si ressemblantes, et en tout antérieures à l'entrée des Aryens et des Sémites dans l'histoire, était une hypothèse qui nous séduisait. On trouvera mieux sans doute, mais la preuve n'est pas faite, et nous résistons encore à voir dans la plus ancienne civilisation de la Babylonie l'œuvre de Finnois et de Lapons.

Un point où M. François Lenormant nous parait avoir tout à fait raison, c'est quand il établit contre M. Halévy que les textes accadiens ou sumériens représentent réellement une langue. Les permutations de variantes qu'il a relevées et certains parallélismes nous paraissent démonstratifs. Le caractère purement figuratif que M. Halévy attribue aux signes accadiens nous paraît difficile à maintenir. M. Schrader, écrivant sans avoir lu l'ouvrage de M. Lenormant[1], arrive sur ce point aux mêmes résultats que lui avec un accord dont on ne peut qu'être frappé.

M. Oppert, quoique en désaccord avec M. Lenormant sur des points importants relatifs à l'accadien, repousse également les conclusions de M. Halévy, en s'appuyant surtout sur les transcriptions bilingues. M. Oppert maintient le nom de *sumériens*

[1] Dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1875, p. 1 et suiv.

qu'il donne à ces textes. Vous avez lu dans votre journal[1] ce curieux article où le savant assyriologue a fait passer devant vos yeux tous les textes, tous les faits relatifs à cette vieille histoire assyro-babylonienne et aux problèmes philologiques et ethnographiques qu'elle soulève. M. Oppert y est revenu dans son travail sur le morceau connu sous le nom de « Descente d'Istar aux enfers. » M Oppert avait pris pour objet de son cours au Collége de France ce curieux morceau, déjà étudié par MM. Smith, Fox Talbot, Lenormant, Schrader. M. Oppert apporte aux explications antérieures de notables améliorations[2]. Ce qui est dit pages 25, 26, note, ne contribue pas beaucoup à diminuer les étonnements que les profanes éprouvent en ce singulier sujet. M. Oppert, contrairement à M. Lenormant, croit qu'il est impossible de comprendre un texte sumérien qui n'est pas accompagné de sa traduction assyrienne, le sumérien étant écrit en grande partie avec des idéogrammes dont le sens est indiqué par le mot assyrien qui l'explique. Que d'obscurités!

Un souhait qu'on est amené à faire après avoir assisté à ces débats est que le nombre des travailleurs s'augmente en ces difficiles études. Il faut à de pareils problèmes des esprits variés, opposés même, provenant d'écoles contraires, abordant les questions avec des outils divers et avec la résolution de ne

[1] *Journal asiatique*, février-mars-avril 1875. Cf. p. 341.
[2] *L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens.* Paris, Maisonneuve, 28 pages, in-8° (extrait des *Ann. de phil. chrét.* t. VIII, 1874).

céder à aucun préjugé. L'intérêt immense du problème justifierait l'empressement des travailleurs et les récompenserait amplement de ce que ces études ont au début de pénible et d'ingrat.

Nos assyriologues suppléent au nombre par leur activité. M. Oppert, outre les travaux déjà mentionnés, a publié dans votre journal[1] la suite de ses profondes recherches sur l'étalon des mesures assyriennes. Les connaissances mathématiques étendues de M. Oppert lui donnent en une pareille question une double compétence. Des notes nombreuses communiquées à la Société de numismatique et d'archéologie[2] attestent en outre le zèle avec lequel notre confrère embrasse toutes les parties de la science qui lui est confiée.

M. Lenormant a déjà publié deux fascicules autographiés d'un choix de textes cunéiformes qu'il était difficile de trouver réunis. Le IIIe fascicule a paru cette année[3]. Il contient quelques-uns des spécimens de lettres assyriennes qu'on regarde comme les plus archaïques, en particulier un texte relevé sur une figurine de bronze que M. de Longpérier tient pour la plus ancienne qui existe (elle serait du XXIe siècle

[1] Octobre-novembre 1874. Comparez août-septembre 1872 (tirage à part, 90 pages). — Comparez *Comptes rendus de la Société de numism. et d'archéol.* p. 132-136, 231, 232, 327-330, 396-400.

[2] *Comptes rendus de la Société de numismat. et d'archéologie*, 1874. p. 4, 18, 19, 38, 39.

[3] *Choix de textes cunéiformes inédits ou incomplètement publiés jusqu'à ce jour*, IIIe fascicule. Paris, Maisonneuve, 1875, in-4°, lithographié, p. 161-270. Cf. *Comptes rendus de l'Académie*, 1875, p. 81, 82.

avant J. C.). On y trouve de plus des syllabaires, des tablettes à calcul, des règles pour les augures, des tablettes magiques, des hymnes aux dieux.

M. Lenormant a également publié un nouveau fascicule autographié de ses *Études accadiennes*[1]. Il y a compris les textes bilingues qui semblent les plus propres à donner une solution. M. Lenormant avoue avec une grande bonne foi ce que ses interprétations ont de provisoire et d'incertain. Quelques-unes sont en effet singulières; mais le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. En tout cas, M. Lenormant rend sûrement un service par ces publications, dont la forme hâtive, rappelant le *Commercium epistolicum* des savants d'autrefois, est bien appropriée à l'état d'une science où le progrès s'opère entre un pet t nombre de spécialistes par une sorte de correspondance et de rivalité de tous les jours.

M. Ménant a donné un pendant à ses *Annales des rois d'Assyrie* par son volume intitulé *Babylone et la Chaldée*[2], bon résumé des résultats acquis ou des opinions accréditées sur l'ancienne histoire de Babylone. Des plans, des tableaux donnent à l'ouvrage toute la clarté désirable.

Quoique l'objet principal de la mission de M. Deyrolle en Asie Mineure et en Arménie ait été l'histoire

[1] *Lettres assyriol.* 2e série. *Études accadiennes*, t. II, 1re partie, 382 pages, in-4°, autogr. Paris, Maisonneuve.

[2] *Babylone et la Chaldée.* 1 vol. grand in-8°, 303 pages. — Bruston, *Les inscriptions assyriennes et l'ancien Testament*, Montauban, Vidallet, 1875, 42 pages, in-8°.

naturelle, l'archéologie et l'épigraphie en ont tiré de beaux résultats[1]. M. Deyrolle a exploré Van et ses environs avec plus de soin qu'on ne l'avait jamais fait. Il a pu, au péril de sa vie, estamper par le procédé Lottin de Laval les inscriptions cunéiformes que Schultz n'avait pu que copier de loin à l'aide d'une lunette. Il a en outre découvert et estampé beaucoup de textes cunéiformes inconnus jusqu'ici. Il donne aux futurs voyageurs des indications qui, il faut l'espérer, seront relevées. Les estampages qu'il a pris sont déposés au Louvre et provoqueront sans doute de nouvelles études. De bons dessins fixent les idées et font très-bien connaître cette singulière archéologie de la première Arménie encore enveloppée de tant d'obscurités.

M. de Gobineau a achevé le catalogue de ses intailles orientales[2]. M. Émile Soldi[3] a publié sur les cylindres babyloniens un travail auquel ses connaissances spéciales d'artiste doivent donner de la valeur. M. Oppert a touché le même sujet avec l'autorité qui lui appartient[4].

Sans produire autant cette année-ci qu'elle avait fait les années précédentes, notre école d'égypto-

[1] *Archives des missions scientifiques*, 3e série, t. II, 2e livraison, p. 357-376.

[2] *Revue archéol.* juillet 1874.

[3] *Ibid.* août et septembre 1874. Comp. *Comptes rendus de la Société de numism. et d'archéologie*, t. V, 1874, p. 13 et suiv. et surtout p. 408-422.

[4] *Comptes rendus de la Société de numismatique*, 1874, p. 370-373.

logie n'est pas restée inactive. M. Chabas, tout en étudiant dans des mémoires de peu d'étendue différents points d'archéologie et de littérature égyptienne, l'usage des bâtons de main et des cannes d'honneur[1], le nom des métaux[2] et du fer[3] dans les hiéroglyphes, deux nouveaux fragments de contes égyptiens découverts, le premier au British Museum, le second à Turin[4], divers textes magiques[5], a continué dans le journal qu'il publie à Châlon-sur-Saône l'analyse détaillée des *Maximes du scribe Ani*[6]. On ne saurait trop louer la solidité et la richesse de l'érudition que M. Chabas déploie dans l'interprétation de ce texte difficile. Quelques personnes regrettent que cet éminent philologue dépense en âpres critiques contre les travaux de ses confrères en égyptologie, morts ou vivants, une part d'activité qui pourrait être mieux employée.

M. Mariette a terminé la publication des planches de son grand ouvrage sur le temple de Denderah[7];

[1] *Sur l'usage des bâtons de main*, Lyon, 1875, grand in-8°, 17 pages (extrait des *Mémoires de l'Académie des sciences, belles-lettres et arts de Lyon*).

[2] *Sur la question des noms égyptiens des métaux*, dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Alterthumskunde*, 1874, p. 1-3.

[3] *Note sur le nom égyptien du fer*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1874, p. 28-37.

[4] *Deux nouveaux contes égyptiens*, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 117-124.

[5] *Ibid.* 1875, p. 57-68.

[6] *L'Égyptologie*, journal mensuel publié à Châlon-sur-Saône (1re année, nos 7-12; 2e année, nos 13-17), grand in-4°, p. 49-140.

[7] *Denderah*, t. I, 80 pl.; t. II, 87 pl.; t. III, 83 pl.; t. IV, 90 pl.;

la moitié du texte qui doit l'accompagner est déjà imprimée et paraîtra d'ici peu. Trente planches du recueil intitulé *Monuments divers* ont déjà paru : les quelques planches qui manquent encore sont à la gravure et viendront bientôt compléter le premier volume [1]. D'autres volumes suivront rapidement, et sous peu M. Mariette aura livré au public le résultat des fouilles qu'il conduit depuis près de quinze ans. Le tout formera un recueil supérieur par l'étendue au grand ouvrage de Lepsius. Les volumes consacrés à Karnak renfermeront, entre autres monuments importants, la grande liste des peuples soumis par Thoutmès III en Asie et en Afrique. M. Mariette avait fait de cette liste une première étude dont les résultats ont été lus l'année dernière à l'Académie des inscriptions [2] : les trois cartes manuscrites qu'il expose cette année-ci à la Société de géographie rendront visible à tous les yeux l'étendue de l'empire égyptien à cette époque glorieuse. Elles montreront surtout ce que l'Égypte peut nous apprendre sur des siècles qu'on serait tenté d'appeler préhistoriques. Le pylône de Karnak nous donne une Syrie, une Palestine, antérieure à l'entrée des Israélites en Chanaan. Il faudra des années pour que les

supplément, 9 pl. dont 1 double; en tout 349 pl. 1871-1875, in-fol. Paris, Franck.

[1] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, par A. Mariette-Bey, in-fol. Franck, pl. 34-66.

[2] *Sur une découverte récemment faite à Karnak*, dans les *Comptes rendus*, 1874, p. 243-260.

sémitistes aient suffisamment médité cet inappréciable document et se le soient assimilé.

M. Jacques de Rougé a continué dans la *Revue archéologique* la publication des textes géographiques du temple d'Edfou[1]; M. Edmond Leblant y a donné l'interprétation des tablettes égyptiennes à inscriptions grecques qu'on suspendait au cou des momies[2].

Deux numéros du journal égyptologique de Paris ont paru à des intervalles irréguliers[3]. M. Eugène Révillout y a commencé une série d'études historiques et grammaticales sur des inscriptions ou des papyrus coptes inédits; on y trouve des observations très-justes sur la syntaxe du dialecte thébain et sur la conjugaison[4]. M. de Saulcy continue ses recherches sur la géographie du pays de Chanaan au temps de la domination égyptienne[5]. M. Maspero a traduit deux stèles inédites de la douzième dynastie et tenté d'éclaircir plusieurs points obscurs de la conjugaison égyptienne[6]. A côté d'une note de M. Pierret sur la cérémonie de l'investiture du col-

[1] *Revue archéologique*, oct.-nov. 1874.

[2] *Ibid.* années 1874 et 1875.

[3] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 2e année, nos 5 et 6, p. 155-254, in-4°, Paris, Franck.

[4] *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptiennes*, dans les *Mélanges*, n° 5, p. 166-196; n° 6, p. 222-239.

[5] *Lettres à M. Chabas sur quelques points de la géographie antique de la Palestine selon la science égyptienne*, dans les *Mélanges*, n° 6, p. 199-212.

[6] *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans les *Mélanges*, n° 6, p. 212-222.

lier[1], on remarque deux excellents mémoires, l'un de M. Eugène Lefébure sur le chapitre CXV du Livre des Morts[2], l'autre de M. Grébaut sur l'expression *Shá-mes*[3] et sur les différentes formules dont les Égyptiens se servaient pour rendre la filiation et la paternité divines.

Ce sont du reste les études religieuses qui, cette année-ci, ont fourni le principal contingent de publications à la philologie égyptienne[4]. M. Grébaut a fort avancé, sans le terminer, son commentaire sur l'Hymne à Ammon-Râ des papyrus de Boulaq[5]. M. Lefébure a entrepris d'étudier dans tous ses détails le mythe osirien. Il a déjà écrit deux mémoires, le premier relatif aux *Yeux d'Horus*, le second, consacré tout entier à la personne d'Osiris[6]. On pourrait peut-être reprocher à M. Lefébure d'user trop des sources grecques; mais la profonde connaissance qu'il marque des écrits religieux de l'ancienne Égypte et l'art avec lequel il sait grouper ses matériaux rachètent amplement ce défaut. Il serait à souhaiter que d'autres égyptologues fissent

[1] *Mélanges*, n° 5, p. 196-197.

[2] *Mélanges*, n° 5, p. 155-166.

[3] *Mélanges*, n° 6, p. 247-254.

[4] Voir *Revue critique*, 6 février et 12 juin 1875 (articles de MM. Grébaut et Pierret).

[5] *Hymne à Ammon-Râ des papyrus de Boulaq*, t. Ier, 1re fascicule (21e fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*), in-8°, 304 p. Paris, Franck, 1874-1875.

[6] E. Lefébure, *Le mythe osirien*, 1re partie, *Les yeux d'Horus*, in-4°, 128 p. Paris, Franck, 1874; 2e partie, *Osiris*, in-4°, p. 129-254, Paris, Franck, 1875.

pour d'autres divinités le travail que MM. Grébaut et Lefébure font en ce moment pour Ammon-Râ et pour Osiris. Ces recherches ont un intérêt philosophique de premier ordre. Outre que l'histoire religieuse du peuple juif ne pourra être bien faite que quand la grande question de la religion égyptienne sera épuisée, il y a dans ce qu'on nous donne des formules de ce vieux culte un degré de métaphysique qu'on sera bien surpris de trouver à une aussi haute antiquité. Pour moi, je m'étais figuré, d'après les explications que me donnait M. Mariette en présence des tombeaux de l'ancien empire, que la religion de cette époque reculée était beaucoup plus simple et se réduisait à une sorte de confucianisme, sans métaphysique ni terreurs. Il ne faut rien nier *a priori*, et quand on voit l'art égyptien le plus antique nous présenter la perfection du réalisme, on n'a pas le droit de prétendre que la religion égyptienne n'ait possédé, aux temps les plus reculés, des dogmes dans le goût de l'école johannique et du concile de Nicée. Mais il faut que les ingénieux critiques qui poursuivent ces délicates analyses s'assurent bien de ne pas se laisser égarer par des interprétations modernes, conçues sous les influences grecques ou alexandrines, fort éloignées de l'esprit primitif.

Tous ceux que préoccupent ces grands et hauts problèmes liront avec passion le volume substantiel dans lequel M. Maspero a présenté sous une forme abrégée et classique le résumé de ses idées sur

l'histoire de l'Orient[1]. Naturellement, c'est la partie de l'Égypte qui, dans un tel livre, offre le plus d'originalité. Mais l'esprit si ouvert de M. Maspero, sa haute intelligence historique a su donner également une vraie valeur aux parties de son ouvrage qui concernent l'Assyrie, la Phénicie, la Judée, la Perse. Quel progrès, quand on compare un tel cadre, malgré ses lacunes et ses parties douteuses, à ce que Bossuet et Rollin regardaient comme le tableau de la succession des empires dans l'antiquité! Quelle réponse à ceux qui prétendent que l'œuvre de la science se borne à des hypothèses passagères, se remplaçant les unes les autres pour succomber tour à tour. Non, l'œuvre à laquelle vous travaillez a un résultat positif; elle produit un capital qui s'accumule. Mais pour faire ces sortes de bilans des résultats acquis, il faut des esprits indépendants, philosophiques, exempts de toute idée préconçue.

M. Halévy a repris dans votre journal[2] ses études berbères. C'est peut-être la branche d'études où cet esprit ardent et souvent sagace a rendu les plus

[1] *Histoire ancienne des peuples d'Orient*, par M. Maspero, Paris, Hachette, in-18, 1875, 608 pages. Citons avec estime les solides études de M. Léon Carre : *L'Ancien Orient*, 2 vol. 516-492 pages, in-8°, Paris, Michel Lévy, 1875, ouvrage renfermant des recherches étendues, et dont le ton, toujours modeste, n'affiche pas prétention à l'originalité.

[2] Oct.-nov. 1874. Comp. *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 155-157.

grands services par sa rare facilité de combinaison. M. Halévy a étudié les nombreux textes récemment publiés par M. Reboud et en a tiré une onomastique berbère des plus complètes; or, comme nous l'avons déjà dit, l'onomastique est, dans les études de ce genre, un élément capital, l'onomastique renfermant presque toujours des données assez transparentes sur la théologie de ces époques reculées. Le fait est que M. Halévy nous donne un panthéon berber déjà fort riche, et aussi de précieuses données sur les anciennes tribus berbères. Ceci amène l'ingénieux et savant auteur à une vive incursion sur le terrain de l'égyptologie, qui sera peut-être repoussée par les égyptologues, comme sa pointe en assyriologie l'a été par les assyriologues, mais dont nous croyons cependant qu'il pourra rester quelque chose. On sait le vif intérêt qu'a inspiré au monde savant ce document géographique, expliqué par M. de Rougé, par M. Chabas, où l'on a trouvé, associés aux Libyens contre l'Égypte, sous le règne de Ménephtah Ier, des Sardes, des Sicules, des Étrusques, des Achéens, des ancêtres des Troyens. Quelques doutes ont été exposés ici sur ces résultats[1]. M. Halévy y donne beaucoup de force par les affinités remarquables qu'il montre entre les noms des ennemis de l'Égypte sous Ménephtah Ier et ceux qui figurent dans son onomastique libyque. Il y a là du moins un doute dont les

[1] Rapport de 1873, p. 57.

égyptologues feront bien de tenir compte, lors même qu'il ne les arrêterait pas.

M. S. Berthelot a donné une notice très-exacte et très-consciencieuse des nombreux caractères et séries de caractères qu'on voit sur les rochers des Canaries[1]. Il y a là un problème singulier; heureusement ces *graffiti* sont trop nombreux pour que l'illusion soit possible, au moins sur leur réalité[2]. M. le général Faidherbe a publié un essai sur la langue des Pouls[3]. Les Pouls sont la plus intéressante des populations berbères qui se sont portées dans la région sénégalaise. Il y a là des phénomènes de mélange linguistique et ethnographique qui peuvent être d'une grande importance pour l'anthropologie comparée.

M. Zotenberg a terminé le tome IV de sa traduction de Tabari[4]. M. Boucher a publié la troisième livraison de sa belle édition du Divan de Férazdak[5]. Cette livraison mérite les mêmes éloges que les précédentes. L'importance historique de ces textes, contemporains d'un islamisme encore peu sûr de lui, sera de plus en plus appréciée. Plus d'une trace

[1] *Bulletin de la Soc. de Géographie*, févr. 1875.

[2] Comp. *Comptes rendus de la Soc. de numism.* 1874, p. 184, 185.

[3] *Essai sur la langue poul.* Grammaire et vocabulaire par le général Faidherbe. Paris, Maisonneuve, 131 pages, in-8°.

[4] *Chronique* de Tabari, traduite par M. Hermann Zotenberg. T. IV, Nogent-le-Rotrou, Gouverneur, in-8°, III, 665 pages.

[5] *Divan de Ferazdak*, 3e livr. Leroux, p. 329-535 de la traduction, 121-170 du texte.

de l'ironie qui accueillit le Prophète subsiste encore (par exemple, pièce 156, vers 3). La traduction de M. Boucher se lit avec facilité. En traduisant des textes aussi éloignés des habitudes de notre style, un peu de paraphrase est difficile à éviter. Il semble que M. Boucher pourrait s'interdire quelques-unes de ces intercalations que se permettait si largement M. de Sacy, mais qui nuisent un peu à l'effet littéraire de morceaux pleins d'élégance et de légèreté.

M. Barbier de Meynard[1] continue, après son maître, M. Caussin de Perceval, l'exploitation de cette grande mine d'or qu'on appelle le *Kitâb el-Aghâni*. Cette fois, c'est la biographie d'un poëte hérétique du second siècle de l'hégire qu'il nous a donnée. Seïd Himyari, par ses fougueuses passions alides et ses diatribes contre les personnages les plus révérés de l'islam, a été condamné à l'oubli dans la littérature orthodoxe. Plus tard, les schiites, en relevant sa mémoire, l'ont gravement défigurée. Seïd Himyari apparaît ici tel qu'il fut en réalité, fidèle par son talent à la grande tradition des poëtes arabes, mais égaré par les troubles religieux du temps dans les plus étranges hallucinations sectaires. L'histoire de la littérature arabe s'enrichit ainsi d'un article important, et la naissance du schiisme, surtout de la branche keïsanite, s'éclaire de quelques traits vifs et précis.

M. Hartwig Derenbourg a pris à l'école de son maître, M. Fleischer, le goût des études grammati-

[1] *Journ. asiat.* août-sept. 1874.

cales dans ce qu'elles ont de plus minutieux. A propos du jubilé demi-centenaire de ce grand maître de la science de l'arabe en Allemagne, M. Derenbourg a publié avec un soin remarquable le Livre des locutions vicieuses de Djawaliki[1]. C'est un livre analogue à ceux qui étaient autrefois répandus dans nos écoles sous le titre de *Cacologie*. L'intérêt du sujet principal, qui peut paraître assez mince, est relevé par cette circonstance que les locutions réprouvées renferment beaucoup de gloses curieuses, de mots étrangers ou appartenant à des dialectes peu connus. Djawaliki est d'ailleurs un grammairien habile, et ses citations ont beaucoup de prix. M. Barbier de Meynard et M. de Goeje ont fait sur le travail de M. Derenbourg d'utiles observations[2].

M. Guyard vous a sommairement exposé ses vues sur la métrique arabe, qui sera de sa part l'objet d'un travail tout à fait neuf[3]. Cet habile philologue a repris la traduction qu'il avait donnée dans le *Journal asiatique* (février-mars 1873) du *Traité de la prédestination et du libre arbitre*, du docteur soufi Abd er-razzâq, et l'a améliorée sur plusieurs points[4]. M. Guyard se réserve de publier le texte arabe de ce curieux traité dans une chrestomathie destinée

[1] Dans le volume intitulé *Morgenländische Forschungen*, Leipzig, Brockhaus, 1875, p. 107-166.

[2] *Revue critique*, 24 avril et 8 mai 1875.

[3] *Journal asiatique*, févr.-mars-avril 1875, p. 342-348.

[4] *Traité de la prédestination et du libre arbitre*, par le docteur soufi Abd er-razzâq. Traduction nouvelle, revue et corrigée par St. Guyard. Nogent-le-Rotrou, imprimerie A. Gouverneur, 1875, 45 pages, in-8°.

aux conférences de l'École pratique des hautes études. M. Dewulf a signalé un manuscrit de l'ouvrage de Soyyouthi sur l'île de Raudha[1], près du Caire, dont il semble qu'on ne possède pas d'autre exemplaire. La table des chapitres donnée par M. Dewulf fait vivement désirer que l'ouvrage soit examiné et analysé avec soin.

Je ne finirais pas si je voulais vous énumérer tant d'excellentes critiques de détail, l'intéressante notice que M. Barbier de Meynard vous a donnée sur les *Colliers d'or* de Zamakhschari[2], les observations critiques du même savant sur les Ismaéliens[3], sur le Divan de Moslim[4], et sur d'autres sujets[5], les articles divers de M. Guyard[6], de M. de Goeje[7], de M. Fagnan[8]. Les preuves abondent pour établir que les études arabes continuent de rester un des fleurons de notre gloire et n'ont subi aucun affaiblissement.

MM. Sautayra et Cherbonneau ont terminé leur beau travail sur la législation musulmane[9]. Ce grand

[1] *Bulletin de la Soc. de géographie*, mai 1875. Le nom de الروضة s'applique ici à l'île célèbre qui est vis-à-vis du vieux Caire, et non au Delta tout entier, comme le croit M. Dewulf.

[2] *Journ. asiatique*, juin 1874.

[3] *Revue critique*, 19 septembre 1874.

[4] *Revue critique*, 15 mai 1875.

[5] *Revue critique*, 5 juin 1875.

[6] *Revue critique*, 10 oct. 1874 et 2 janv. 1875.

[7] *Revue critique*, 8 mai 1875.

[8] *Revue critique*, 22 mai 1875. — Bibliographie de la Perse par M. Schwab, dans la *Revue bibliographique*, 2e année, nos 13-14, 15-16, 17-18.

[9] *Droit musulman. Du statut personnel et des successions*, par

ouvrage, ayant pour base Sidi Khalil, complété et commenté en quelque sorte par les jugements rendus et par la solution des difficultés que fait naître la concurrence des rites malékite et hanéfite, restera un livre fondamental, non-seulement pour la magistrature de l'Algérie, mais pour tous ceux qui veulent faire du droit musulman une étude comparative.

M. le Dr L. Leclerc continue ses belles recherches sur les sciences naturelles chez les Arabes, comme l'on dit, ou plutôt chez les musulmans au moyen âge. Son étude sur Aboulcasis[1] a ce caractère de solidité qu'il sait donner à tous ses travaux. Les traités de science arabe, un peu comme les manuels de tous les temps, copient sans vergogne les traités antérieurs, si bien qu'un ouvrage de rédaction moderne est souvent encore un bon témoin de l'état des études à l'époque classique. C'est ce qui fait l'intérêt d'un traité de matière médicale, publié également par M. Leclerc[2]. L'auteur vécut au XVIIIe siècle, compila Avicenne, Ibn-Beïtar, sans parler de Galien et des Grecs.

M. Marre a publié un extrait d'un livre de problèmes du premier degré[3], qui montre bien com-

M. Sautayra et M. Eugène Cherbonneau. T. II. *Des successions*, Paris, Maisonneuve, 439 pages, grand in-8°.

[1] *Abulcasis, son œuvre pour la première fois reconstituée* par le docteur Leclerc. Paris, in-8°, 20 pages, G. Masson.

[2] *Traité de matière médicale arabe*, par Abd er-razzâq l'Algérien, traduit et annoté par le docteur L. Leclerc. Paris, 1874, in-8°, 398 pages. Ernest Leroux. (Cf. *Revue bibliographique*, 15 sept. 1874.)

[3] *Extrait du Kitâb al-Mobârek* d'Aboulwafa al-Djoueini, transcrit

ment les mathématiciens arabes de second ordre suppléaient à un emploi régulier des équations.

La *Revue africaine*[1], grâce à l'active collaboration de MM. Féraud, Devoulx et d'autres, continue d'être un utile répertoire pour l'histoire de l'Afrique. M. Féraud, en particulier, y continue ses travaux sur l'histoire de chaque ville d'Algérie, qui formeront, en se complétant, un ensemble précieux.

M. Henri de Grammont qui, l'an dernier, a si fructueusement posé la question des *Ghazawât* de Barberousse, a publié cette année une édition nouvelle du très-rare opuscule de Durand de Villegaignon sur l'expédition de Charles-Quint contre Alger en octobre 1541, ainsi que de la traduction française de cette relation par Pierre Tolet[2]. M. de Grammont y a joint une très-bonne biographie de Villegaignon et la plupart des autres documents que l'on possède sur l'expédition de Charles-Quint.

M. l'abbé Martin continue avec ardeur la série de ses publications syriaques[3]. C'est un curieux mor-

d'après le ms. 1912 du supplément arabe de la Bibliothèque nationale, et traduit pour la première fois par Ar. Marre. Rome, 1874, grand in-4°, 13 pages. Extrait du *Bullettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche*, t. VII, 1874, Rome.

[1] Alger, Jourdan. Paris, Challamel.

[2] *Relation de l'expédition de Charles-Quint contre Alger*, par Nicolas Durand de Villegaignon, suivie de la traduction du texte latin par Pierre Tolet. Paris, Aubry; Alger, Juillet-Saint-Lager, VIII-149 pages, in-8°.

[3] *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, 1875, 1er fascic. p. 107 et suiv.

ceau que ce sermon de Jacques de Sarug sur la destruction de l'idolâtrie, curieux au point de vue littéraire et au point de vue historique, bien qu'à l'époque de Jacques de Sarug le paganisme fût mort depuis longtemps et que ce docteur monophysite le connût mal. Il y a là quelques pages qui sont à rapprocher des pages du même genre que renferme la traduction syriaque du *De veritate* de Méliton, et qui ajoutent plus d'un trait à la liste déjà longue des dieux syriens. La comparaison des deux morceaux aurait suggéré à M. Martin quelques corrections[1].

Le même savant vous a donné la suite de ses travaux sur ce qu'il appelle la Massore chez les Syriens[2]. L'histoire des signes auxiliaires de l'alphabet chez les Syriens est difficile et compliquée. M. Ewald seul, jusqu'ici, avait sérieusement essayé de la débrouiller. M. Martin la poursuit dans ses moindres minuties. Le respect des Orientaux pour leurs livres sacrés et l'imperfection des écritures sémitiques ont donné lieu, chez tous les peuples civilisés de l'Asie, à des travaux conservateurs de ce genre, destinés, selon l'expression rabbinique, « à faire haie à la loi. » Les Syriens y ont mis autant d'ardeur que personne, mais ne sont jamais arrivés à un système aussi uniforme que les Arabes et les Juifs.

[1] Ainsi ܢܒ (ligne 74) est, je pense, pour ܢܒܘ. La même faute se trouve dans le manuscrit de Méliton. Le mot ܒܬܟܕܐ, qui a le sens de « temple, » serait-il déjà le persan « بتكده, « pagode? »

[2] *Journ. asiatique*, février-mars-avril 1875.

Un manuscrit du musée Britannique contient les Actes de l'assemblée connue sous le nom de *Brigandage d'Éphèse*, qui occupe une si grande place dans l'histoire de l'Église au ve siècle. M. Perry en publiera bientôt le texte syriaque. M. Martin, dès à présent, nous en a donné la traduction française et en a fait passer les résultats dans différents essais historiques[1]. Ce n'est pas le premier ni le dernier service que les trésors de Nitrie rendront à l'histoire des dissensions religieuses de l'Orient.

M. Revillout poursuit un problème analogue et plus important encore. Sur les traces de Zoega et de Charles Lenormant, il demande aux documents coptes des lumières sur un sujet fort obscur, le concile de Nicée[2]. Le concile de Nicée est à la fois le plus célèbre et le moins connu des conciles. La réaction arienne qui remplit la fin du règne de Constantin et le règne de Constance en a fait disparaitre les actes originaux; mais on peut le rétablir en partie par le concile d'Alexandrie de 362, qui en fut une sorte de duplicatum. M. Revillout possède une connaissance étendue de l'histoire ecclésiastique au IVe siècle et est fort exercé dans la langue copte.

[1] *Actes du Brigandage d'Éphèse*, traduction faite sur le texte syriaque. Paris, 1875, in-8°, Maisonneuve. — *Le pseudo-synode connu dans l'histoire sous le nom de Brigandage d'Éphèse*, Paris, 1875, in-8°, XXI-214 pages. — *Revue des questions historiques*, juillet 1874, t. II, p. 1-59.

[2] *Journ. asiatique*, janvier et février-mars-avril 1875. Comp. *Revue des questions historiques*, avril 1874, t. I, p. 329-386.

Ces deux qualités donneront à son travail, quand il sera complet, une très-solide valeur.

M. de Ujfalvy, par ses divers travaux[1] et surtout par la publication de sa *Revue de philologie et d'ethnographie*[2], nous tient au courant des travaux de philologie tartare, dont les deux centres sont à Pesth et à Helsingfors. M. Adam, M. Grünwald le secondent dans cette tâche.

Les travaux des savants russes pour nous faire connaître les dialectes et les littératures des tribus turques de la Sibérie ont fourni à M. Pavet de Courteille[3] une étude savante, où le philologue et le savant qui s'occupe de mythographie comparée ont également à profiter.

M. Louis Rochet vient de nous donner le fruit de ses études sur le mantchou et le mongol[4]. M. Sta-

[1] *La migration des peuples, et particulièrement celle des Touraniens*, Paris, 1873, in-8°, avec 32 cartes. Voy. *Revue bibliographique*, n°s 7 et 8 (observations de M. Pavet de Courteille). — *Étude comparée des langues ougro-finnoises*, Paris, XX-112 pages. — *Mélanges altaïques*, Paris, 1874, Maisonneuve, VII-200 pages, in-8°. — *Comptes rendus de la Soc. de numismatique*, 1874, p. 279 et suiv. 312, 313 et suiv. Voir aussi *Congrès international des orientalistes*, Compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, p. 418 et suiv.

[2] Paris, Ernest Leroux.

[3] *Journal asiatique*, août-septembre 1874.

[4] *Sentences, maximes et proverbes mantchoux et mongols*, accompagnés d'une traduction française, des alphabets et d'un vocabulaire de tous les mots contenus dans le texte de ces deux langues. Paris, Maisonneuve et Leroux, IV-166 pages, in-8°. — Joignez-y une note de M. de la Gabelentz, dans le *Compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes*, p. 441-457.

nislas Julien, fidèle en cela à la tradition des missionnaires, pensait que l'étude du chinois et celle du mantchou doivent être inséparables. M. Rochet est du même avis. Les Mongols et les Kalmouks ont d'ailleurs une littérature intéressante, digne d'être étudiée pour elle-même. Les exercices de M. Rochet faciliteront l'accès de ces études à ceux qui veulent s'y livrer.

M. d'Hervey de Saint-Denys, M. Léon de Rosny, d'autres encore, ont donné diverses notices d'ethnographie et de philologie chinoises[1]. M. d'Hervey de Saint-Denys a publié un nouveau fascicule de sa traduction de Ma-touan-lin, relatif à la Corée[2]. Il contient l'histoire de cette presqu'île du VIIe au XIe siècle, et nous présente le tableau des efforts de la civilisation chinoise pour y pénétrer. Le même savant a rectifié les erreurs de Klaproth sur l'île de Formose et retrouvé dans les documents chinois les textes qui concernent cette île[3]. Signalons enfin les observations de M. de Skatschkoff sur Marco Polo[4], la notice sur le jade de M. Blondel[5] et les vues du docteur Eugène Martin[6], ancien attaché

[1] *Congrès international des orientalistes*, compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, Maisonneuve, in-8°, p. 352 et suivantes.

[2] *Ethnographie des peuples étrangers de Ma-touan-lin*, dans l'*Atsumé Gusa* de M. Turrettini, p. 183-262. Petit in-4°. Genève, Georg.

[3] *Journ. asiatique*, août-sept. 1874. Cf. déc. 1874, p. 587.

[4] *Journ. asiatique*, août-sept. 1874.

[5] *Revue de philol.* de M. Ujfalvy, n° 3, p. 229-251.

[6] Dans la *Revue de ling. et de phil. comp.* t. VII, 1er fasc. 1874, p. 16 et suiv.

médical à la légation de France à Pékin, sur la capacité scientifique de la race chinoise.

Un grand nombre de renseignements, dus principalement à M. de Rosny, et aussi à MM. Pfizmaier, Antelmo Severini, sur les origines de la race et de la civilisation japonaises, sur les Aïnos, sur l'histoire, la littérature, la religion du Japon, sur l'état présent du pays, sont déposés dans les comptes rendus d'un congrès qui a eu lieu à Paris[1]. La question de la transcription du japonais en caractères européens, en particulier, y est étudiée sous toutes les faces. M. de Longpérier, à propos de l'exposition de la collection de M. Cernuschi, a jeté quelques idées sur l'archéologie japonaise[2]. M. de Rosny a traité des affinités du japonais et des langues tartares[3].

M. Turrettini continue avec zèle ses publications japonaises. Nous avons rendu compte de ce curieux roman historique sur l'état de la société japonaise au XIIe siècle, qui a paru l'an dernier. Cette année, M. Turrettini a extrait de l'histoire du Japon les parties qui ont servi de base aux récits du romancier[4]. De plus, M. Turrettini a traduit, après M. Pfizmaier et M. Severini, un autre roman de

[1] *Congrès international des orientalistes*, compte rendu de la première session. Paris, 1873, t. I, 584 pages (les 48 premières manquent encore), in-8°, Maisonneuve.

[2] *Ibid.* p. 97 et suiv.

[3] *Ibid.* p. 422 et suiv.

[4] *Histoire des Taïra*, tirée du *Nit-pon gwai-si*, traduit du chinois. Petit in-4°, 92 pages. Genève, Georg. Paris, Leroux.

mœurs vraiment intéressant, et capable plus qu'aucun autre peut-être de nous faire comprendre la nature de la moralité japonaise : *Komats et Sakitsi, ou la rencontre de deux nobles cœurs dans une pauvre existence; nouvelles scènes de ce monde périssable, exposées sur six feuilles de paravent, par Riutei Tanefico* [1]. C'est un des romans modernes qui ont le plus de vogue au Japon. Les illustrations, fort bien reproduites, achèvent de nous transporter dans le milieu auquel ces récits furent destinés, milieu qui ne diffère pas essentiellement de celui auquel s'adressent nos romans illustrés. Il faut savoir beaucoup de gré à M. Turrettini des sacrifices qu'il fait pour nous initier à ce monde fermé jusqu'ici et dont la connaissance est également intéressante pour l'esprit curieux et pour l'homme mêlé aux affaires de notre temps [2].

Un service considérable a été rendu à la science par M. Aymonier [3]. Il nous a donné le premier dic-

[1] Genève, Georg. Paris, Leroux.

[2] Comme livres pratiques pour apprendre le japonais, signalons le *Cours de langue japonaise* en soixante leçons, par Félix Évrard. 1re partie. Yokohama, imprimerie de *l'Écho du Japon*, 1874, in-8°, VI-179 pages; texte japonais, 17 pages. — *Kuaiwa Hen*, vingt-cinq exercices dans le dialecte de Yedo, par Ernest Satow. Texte japonais, 2 vol. Trad. et notes par Larrieu, A. de Perpigna et P. Fouque, 2 vol. in-12. Ernest Leroux.

[3] *Dictionnaire français-cambodgien*, précédé d'une notice sur le Cambodge et d'un aperçu de l'écriture et de la langue cambodgienne par E. Aymonier. Saïgon, Imprimerie nationale, 1874, in-4°, IV-58-184 pages lithographiées. Voir aussi, du même, Notice sur le Cam-

tionnaire français-cambodgien. M. Aymonier n'est pas un philologue de profession; c'est un homme actif, intelligent, et tout nous porte à croire qu'il s'est bien acquitté de la tâche qu'il a choisie librement. On ne peut que l'encourager à continuer ces études, où il nous paraît destiné à remplir la place laissée vide par la mort du courageux et infortuné Janneau. Outre l'intérêt de la philologie comparée, ces études donneront la clef de ces curieuses inscriptions en ancien cambodgien[1] qui couvrent les monuments du pays et qui, convenablement interprétées, en fourniront la date avec précision.

M. Marre multiplie avec une extrême activité le nombre de ses publications sur la Malaisie[2]. L'histoire authentique à laquelle il nous initie paraît remonter au XIIIe siècle. — M. Louis de Backer, grâce à la connaissance qu'il a des idiomes néerlandais,

bodge, dans la *Revue bibliographique*, 2e année, n°s 13-14, 17-18. — Signalons quelques traductions du siamois dans le compte rendu de la première session du Congrès des orientalistes, p. 459-462.

[1] *Comptes rendus de l'Académie*, 1874, p. 174-177.

[2] *Maláka. Hist. des rois malays de Maláka*, et cérémonial de leur cour. Paris, 1874, 34 pages, in-8°, Maisonneuve. — *Généalogie des sultans de Chéribon*, dans le *Journal asiatique*, octobre-novembre 1874, p. 494-496. — *De l'arithmétique dans l'archipel indien*. Extrait de Crawfurd, traduit et annoté par Ar. Marre. Rome, 1874, in-8°, 37 pages. — *Sumatra. Histoire des rois de Pasey*, traduite du malais. Paris, 1874, Maisonneuve, 137 pages, in-8°. — *Code des successions et du mariage en usage à Java*, transcrit en caractères européens et traduit en français sur le manuscrit de la Bibliothèque nationale. Paris, Maisonneuve, 69 pages, in-8°. — Voir aussi le *Congrès des orientalistes*, p. 497 et suiv.

nous interprète les travaux des Hollandais sur l'archipel indien[1].

Si vous voulez me permettre une critique générale sur un vaste ensemble de travaux qui vous fait tant d'honneur, je dirai que parfois la rédaction n'en est pas assez soignée, ni l'exécution typographique assez surveillée. Dieu nous garde des vains enjolivements d'une rhétorique frivole; mais il y a pour l'étude la plus spéciale un style, une forme, des conditions d'élégance et de belle composition. La plupart des mémoires de notre ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres et plusieurs de ceux qui sont insérés dans le nouveau recueil, les dissertations de Letronne et de Burnouf, sont des morceaux très-bien écrits, très-bien composés, mettant au service d'une logique rigoureuse une bonne exposition, des divisions clairement accusées, un bon agencement typographique, en un mot, tout ce qui contribue au *lucidus ordo*, tout ce qui fait qu'un travail n'est pas un simple entassement de notes. Que l'on voie bien toujours le point de départ et le point d'arrivée; que tout ce qu'un homme instruit peut désirer savoir soit appris tout d'abord au lecteur; que les divisions soient clairement énoncées, rigoureusement suivies. Le goût d'une certaine logique, que la typographie avait autrefois,

[1] *L'archipel indien.* Paris, Didot, 548 pages, in-8°. Voir *Revue bibliographique*, n[os] 10 et 11. — *Bidasari*, poëme malais. Paris, Plon, 268 pages, in-8°.

se perd beaucoup, depuis que cet art devient un métier. Il faut que l'auteur y supplée par un redoublement d'attention, par une sorte de volonté d'être clair poussée jusqu'à la manie. Un excellent principe de notre ancienne rédaction française, c'était d'épargner au lecteur tous les doutes, tous les embarras qui ne sont pas inhérents à la nature même du sujet traité. Nos études sont neuves, ardues; ne faisons aucun sacrifice du fond des choses, mais faisons tout ce qu'il faut pour qu'un esprit cultivé voulant pénétrer dans nos domaines ne soit pas rebuté. On peut traiter clairement de choses obscures, et un écrivain consciencieux ne doit être satisfait que quand il a pris pour lui toute la peine qu'il peut éviter à son lecteur.

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS, ET COMPTES DE L'ANNÉE 1874, LUS DANS LA SÉANCE DU CONSEIL, LE 9 AVRIL 1875.

La situation financière de cette année ne présente pas de différences notables avec celle de l'année dernière. Les recettes qui, en 1873, étaient de 18,071 francs, se montent à 17,609 francs, et encore faut-il ajouter que le budget de 1874 a à sa charge un nouveau volume de la *Collection des auteurs orientaux* et le tirage d'un volume épuisé de cette

même collection. En revanche, les frais d'impression du *Journal* ne s'élèvent qu'à 8,185 fr. 90 cent., soit 1,500 francs de moins que l'année dernière. Enfin les abonnements ont donné une plus-value de 300 francs.

Mais la Commission constate à regret une diminution de 700 francs dans le rendement des cotisations de l'année courante. Malgré l'activité déployée par le libraire de la Société, plus de la moitié de MM. les membres sont restés débiteurs de la somme qu'aux termes du règlement ils devraient verser avant le 31 décembre. L'habitude de différer de deux ou trois années le payement des cotisations tend malheureusement à se propager. Cette irrégularité, aussi préjudiciable aux finances de la Société que gênante pour son agent comptable, ne peut, il est vrai, être absolument évitée pour les pays éloignés, mais elle ne devrait jamais se produire en France et surtout à Paris. La Commission croit devoir renouveler avec une instance plus motivée que jamais les recommandations qu'elle a plus d'une fois adressées aux retardataires.

Conformément aux règles d'une sage comptabilité, une somme d'environ 5,900 francs, prélevée sur les sommes en compte courant et représentant à peu près le montant des *cotisations à vie*, a été consacrée à l'achat de vingt nouvelles obligations de Lyon-fusion. Par suite de cette opération, accomplie à la fin de 1874, le revenu de nos fonds immobilisés s'élèvera à un peu plus de 4,000 francs. Ce revenu, joint aux recettes annuelles, suffira désormais pour faire face aux dépenses de l'imprimerie, et notre fonds de réserve pourra s'accroître graduellement.

L'installation de la Société dans un local appartenant à l'État ne peut que contribuer à l'amélioration de nos finances, mais à la condition qu'elle y trouvera les garanties de stabilité qui lui ont manqué jusqu'à ce jour. Outre les inconvénients qui en résultent pour l'usage et la conservation de notre bibliothèque, des déplacements fréquents entraînent à des dépenses presque équivalentes au prix d'une location

annuelle. La Commission sait qu'elle peut compter à cet égard sur la sollicitude du bureau, et elle espère qu'elle aura à inscrire pour la dernière fois, dans le prochain budget, les frais de transport et d'aménagement qui ont trop souvent grevé les finances de la Société.

Le rapporteur de la Commission des fonds,

BARBIER DE MEYNARD.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	417f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	393 55	
Ports de lettres, circulaires, lithographies	216 25	1,026f 80c
Frais de bureau, négociation de traites		134 15
Honoraires du sous-bibliothécaire	600 00	
Service de la bibliothèque, étrennes	234 80	1,085 71
Reliures et achats pour compléter les collections	250 91	
Frais d'impression du *Journal* en 1873		8,185 90
Impression du tome VIII de *Maçoudi*		4,538 66
Tirage du tome I d'Ibn Batoutah (épuisé)		571 57
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal*		200 00
Droits de garde des titres en dépôt à la *Société générale*, timbres, etc		20 70
TOTAL des dépenses de 1874		15,763 49
Espèces en compte courant au 31 déc. 1874		13,720 64
Acheté 20 obligations Lyon-fusion (pour mémoire)		5,897 95
Ensemble		35,382f 08c

RECETTES.

Cotisations de l'année courante.	2,880f 00c	
Cotisations arriérées.........	990 00	4,170f 00c
Une cotisation à vie..........	300 00	
Abonnements au *Journal*................		2,095 00
Livres vendus par le libraire.............		686 00
Souscription du Ministère de l'instruction publique........................		2,000 00
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o....	1,300f 00c	
2° 69 obligations de l'Est...	1,612 50	3,752 30
3° 20 obligations d'Orléans.	279 80	
4° 40 obligat. Lyon-fusion..	560 00	
Intérêts des sommes en compte courant à la *Société générale*....................		405 75
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le *Journal*......................		3,000 00
Crédit alloué pour le tome VIII de *Maçoudi*.		1,500 00
Total des recettes de 1874.........		17,609f 05c
Espèces en compte-courant au 1er janvier 1874.....................		11,875 08
Encaissé 20 obligations Lyon-fusion (pour mémoire)................		5,897 95
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1874...........		35,382f 08c

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1874,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1875.

Messieurs,

Les comptes de la Société pour l'année 1874 montrent une recette de 17,609 francs et une dépense de 15,763 francs. Les recettes ont donc dépassé les dépenses de plus de 1,800 francs. Le surplus est très-suffisant pour la régularité du budget; mais, en y regardant de plus près, il n'est pas aussi satisfaisant qu'il paraît au premier aspect, car il provient presque entièrement de frais moindres faits pour le *Journal*, ce qui n'est qu'un accident qui dépend du nombre de textes et de gravures que les mémoires insérés pendant une année ou l'autre peuvent exiger.

Il est vrai que l'année 1874 a fourni plus de 5,000 francs pour impressions et réimpressions exécutées pour la *Collection d'auteurs orientaux*. Mais il est très-désirable que cette dépense devienne strictement annuelle, car la *Collection d'auteurs orientaux* est une entreprise des plus honorables pour la Société, et nous sommes sûrs que vous avez vu avec plaisir la nécessité dans laquelle s'est trouvée la Société de faire un nouveau tirage du premier volume de cette *Collection*. Il n'y a pas de meilleure preuve de l'utilité de cette entreprise et des services qu'elle rend à la science.

Il dépend uniquement des membres de la Société de fortifier sa position, en mettant plus de régularité dans l'acquittement de leurs cotisations; c'est un bien petit effort que nous leur demandons, et il mettrait la Société en état de

multiplier ses publications dont ses membres seraient les premiers à profiter.

Ensuite l'État peut nous rendre un grand service, en nous accordant un local public. Des Sociétés comme la nôtre, qui depuis cinquante ans ont fait preuve de zèle scientifique et ont rendu des services incontestés, acquièrent à la fin un droit d'être reconnues par l'État, comme faisant partie des institutions littéraires du pays; en nous accordant un local public et nous garantissant ainsi des changements et des accidents auxquels des locations privées sont toujours exposées, il marquerait l'intérêt qu'il prend à nos études de la façon la plus digne et la plus efficace. Nous avons tout espoir que la bienveillance de M. le Ministre de l'instruction publique nous assurera bientôt ce bienfait.

Votre Commission vous propose d'approuver les comptes de l'année 1874, de donner décharge à votre Commission et de lui voter des remerciments.

GUIGNIAUT.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Abbeloos (L'abbé), professeur au grand séminaire, à Malines.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe, via delle Quattro Fontane, 53, à Rome.

Arconati Visconti (Le marquis), rue Durini, 13, à Milan.

Aubaret, consul de France à Roustchouk (Bulgarie).

Aymonier, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au collége des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

MM. Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

Barbier de Meynard, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), boulevard Helvétique, 5, à Genève.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Beames (John), of the Bengal civil service, à Motihari (Bengale).

Beck (L'abbé Franz Seignac), curé de Labarde (par Margaux), Gironde.

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, consul général près l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Bellin (Gaspard), magistrat, 4, rue des Marronniers, à Lyon.

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, quai d'Anjou, 11, à Paris.

Berger (Philippe), sous-bibliothécaire à l'Institut, rue de l'Odéon, 22, à Paris.

Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Boissonnet de la Touche (Le général), membre du comité d'artillerie, rue de Rennes, 78, à Paris.

Boittier (Adolphe), rue Cadet, 18, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à Paris.

Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (L'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

MM. Brunet de Presle, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, 61, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liége.

* Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

Burnouf (Émile), directeur de l'École française, à Athènes.

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Cama (Khursedji Rustomdji), à Bombay (Inde).

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Castello Branco (J. Ferrão de), à Paris.

MM. Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (Le comte de), rue Saint-Dominique, 11, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Oxford Terrace, 8, Paddington, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, rue Blanchard, 5, à Alger.

Childers (R. C.), bibliothécaire de l'India office, Norfolk Crescent, Clanricard Gardens, 38, Bayswater, à Londres.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Oran, à Oran (Algérie).

Clercq (F. S. A. de), inspecteur-adjoint des écoles indigènes, à Amboine (Moluques).

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue de Maubeuge, 16, à Paris.

Coomara Swamy, Mudeliar, à Colombo.

Cusa, professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

MM. Dabry de Thiersant, consul de France en Chine.

Darmesteter (James), rue de Lyon, 69, à Paris.

* Dastugue, général de brigade, commandant la subdivision d'Oran (Algérie).

Dax, capitaine d'artillerie à l'état-major général du gouverneur de l'Algérie, à Alger.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

Delarc (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

Delondre, rue Mouton-Duvernet, 12 bis, à Paris.

* Derenbourg (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Des Michels (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, à Paris.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, 12, à Paris.

MM. Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin. Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Drouin, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

*Eastwick, secrétaire de l'India Office, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase de Wladimir (Russie).

Eneberg (Dr Karl), à Helsingfors.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Faidherbe (Le général), à Rosendael (près Dunkerque).

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

MM. Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gabelentz (Conon de la), conseiller d'État, à Altenbourg.

Ganneau-Clermont, chancelier du consulat de France, à Jérusalem.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

MM. GIRARD (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

GIRARD DE RIALLE, rue de Clichy, 64, à Paris.

GOLDENBLUM (D^r Ph. V.), à Odessa.

GOLDSCHMIDT (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

GORRESIO (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

GOSCHE (Richard), professeur à l'Université de Halle.

GRIGORIEFF, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

GUÉRIN, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

GUERRIER DE DUMAST (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

GUIGNIAUT, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

GUIEYSSE (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 46, à Paris.

GUYARD (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

HALÉVY (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

HARKAVY (Albert), à Saint-Pétersbourg.

MM. Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

Hecquard (Charles), drogman-chancelier de l'agence diplomatique de France, à Belgrade.

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), professeur de chinois au Collége de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue des Écoles, 6, à Paris.

Jauffret, professeur, rue de Boulogne, 36 bis, à Paris.

Jebb (John), recteur à Peterstow, Herefortshire (Angleterre).

* Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue des Écoles, 24, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

Laferté-Senectère (Le marquis de), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

Lagus (Guillaume), professeur à l'Université de Helsingfors.

Lambert (L.), interprète militaire, à Msila, province de Constantine (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

Leclerc (Le Dr), à Ville-sur-Illon.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue Taranne, 10, à Paris.

Leroux (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

MM. Lestrange (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alger.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le D^r^), maire de Plombières.

Loewe (Dr Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collége royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Luro, lieutenant de vaisseau, directeur du Collége des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Marrash, rue Gay-Lussac, 25, à Paris.

Marre (Aristide), ancien professeur à l'École égyptienne, rue Rousselet, 9, à Paris.

Martin (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

MM. Masson (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Melon (Paul), rue Maguelonne, 3, à Montpellier.

Menagios (Dr de), perspective Grecque, maison de l'Église grecque, à Saint-Pétersbourg.

Minayef (Jean), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi Erizzo (le comte), sénateur du royaume d'Italie, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges de), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

Monrad, professeur, à Copenhague.

Mott, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

* Müller (Max), professeur, à Oxford.

MM. Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

Oppert (Jules), professeur au Collége de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de S. M. l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), Saint-John's College, à Cambridge.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, 35, à Paris.

Pérétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, à Saïgon.

MM. Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Pilard, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

Plasse (Louis), rue d'Auteuil, à Auteuil.

* Platt (William), à Londres.

Pleignier, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).

Prætorius (Frantz), Lützow Ufer, 17, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Puissilieux (D.), conducteur des ponts et chaussées, au service de la marine, à Saïgon.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

Raffalowitch (Mme), avenue de la Reine-Hortense, 19, à Paris.

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

Regny-Bey (De), chef du bureau central de la statistique en Égypte.

MM. Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Vaneau, 29, à Paris.

* Revillout (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue de Châteaudun, 40, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Alger.

Ricque (Le Dr Camille), médecin-major, à Caen.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 42, à Paris.

Robert (D. L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, chargé d'un cours de mandchou et de mongol à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, quai Bourbon, 27, à Paris.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

MM. Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sainte-Marie (De), premier drogman de la mission de France, à Tunis.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), Barriera di Nizza, villa Belvedere (Lingotto), à Turin.

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), villa Choisy, près Bienne, Berne (Suisse).

Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France, au Collége de France, à Paris.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol autrichien).

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet de Jouy, 34, à Paris.

Skatschkoff (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

MM. Soleyman al-Harairi, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Soromenho (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, à Linköping (Suède).

Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris,

Terrien-Poncel, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

Textor de Ravisi (Le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

MM. Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Ujfalvy (Ch. Eug. de), de Mezö Kövesd, chargé de cours à l'École des langues orientales, rue de Rennes, 97, à Paris.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

MM. Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Toulon.

Zotenberg (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

MM. Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.
Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.
Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.
Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.
Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.
Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.
Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).
Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), et de Shanghai (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *Seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 200 fr.
Troisième série, ann. 1836-1842, 14 vol. in-8°. 170 fr.
Quatrième série, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Septième série, ann. 1873-1875, 6 vol. in-8°. 75 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°. . . . . 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la Grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826. In-8° .... 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8° .... 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches .... 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8° .... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8° .... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche.... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8° .... 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8° .... 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8° .... 9 fr.

Géographie d'Aboulféda, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4° .... 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmir, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° ...... 36 fr.

Le troisième volume *seul*, 6 fr.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8° .... 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables.... 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. Paris, 1859, in-8°.......................... 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille).

— Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°...... 7 fr. 50 c.
— Deuxième volume, 1863............... 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864............... 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865............... 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869............... 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871............... 7 fr. 50 c.

— Septième volume, 1872.................. 7 fr. 50 c.
— Huitième volume, 1874.................. 7 fr. 50 c.

Le 9e volume est sous presse.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.) et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année.......... 40 fr.
Le numéro.......................... 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index......... 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4°.................................. 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on muhamuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV..................... 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart........... 15 fr.

The Lilavati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart.......... 6 fr. 50 c.

Selections descriptive, scientific and historical translated

from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 8 fr. 50 c.

Tytler. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°. . . . . 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie. . . . . 12 fr.

Le Gérant : J. Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1875.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES,

PAR M. E. SENART.

(FIN.)

CHAPITRE CINQUIÈME.

EMBLÈMES BUDDHIQUES.

La mythologie gréco-romaine, assouplie à une méthode sévère et reconnue de tous, maîtresse d'une moisson immense de faits, a pu tirer des représentations figurées de tout ordre les lumières les plus inattendues et les plus précieuses. La situation est infiniment plus compliquée dans l'Inde; l'archéologie est bien loin de s'y appuyer sur des règles aussi solides et d'y avoir conquis une individualité aussi bien établie. En ce qui touche le buddhisme, les reliefs de Sanchi et d'Amravati, dont les

belles publications de MM. Cunningham et Fergusson ont rendu la connaissance généralement accessible, tiennent, tant de leur date que de leur nombre et de leur caractère, une importance jusqu'ici sans rivale. Les sujets qui y sont figurés se peuvent distinguer en deux catégories principales. Ce sont, d'une part, des scènes historiques et légendaires, ou même des tableaux empruntés à la vie domestique; les uns et les autres se réfèrent, soit à des événements locaux, soit à la vie du Buddha et à ses existences antérieures. Une autre série se rapporte plus spécialement au culte, en représente certaines pratiques, en reproduit à profusion les objets consacrés.

Mais il faut s'entendre sur le mot « culte. » Tout culte d'adoration, de prière, est antipathique et contradictoire aux dogmes les plus élémentaires du buddhisme. Ils n'autorisent qu'un culte de commémoration et de respect, attaché surtout aux restes des saints de la secte ou aux symboles de leur mission. A ce titre, les objets du culte chez les buddhistes sont presque inséparables et du Buddha et de son histoire. Plus les doctrines s'éloignaient de la simplicité primitive, plus les emblèmes, s'éloignant des sources vives d'où ils étaient sortis, devaient prendre une signification en quelque sorte abstraite et conventionnelle. Cette remarque explique à la fois deux choses : elle explique comment les emblèmes buddhiques ont si souvent tenté des imaginations trop faciles et entraîné d'ha-

biles gens dans les spéculations les plus hasardeuses. Elle témoigne que la clef de ces symboles se doit chercher dans une analyse attentive de la légende elle-même. Nous sommes donc autorisé à ajouter sur ce sujet quelques détails; ils seront pour les chapitres qui précèdent un complément naturel et, en une certaine mesure, une vérification.

Nous nous arrêterons seulement aux symboles que leur fréquente répétition dans les sculptures, les respects dont ils y sont entourés, désignent à notre attention comme particulièrement significatifs et vénérés. Je les répartis en deux groupes : les uns, tels que la roue, le cheval, trouvent dans les textes leur explication suffisante et complète; quelques autres ont dans les représentations figurées un rôle qui paraît d'abord plus nouveau et plus inattendu; les développements qu'ils réclament doivent être empruntés à des considérations qui n'ont trouvé que peu de place dans les analyses antérieures.

I.

L'arbre. — La roue. — Le cheval. — Les pieds sacrés.

Le Dîpavaṁsa et le Mahâvaṁsa[1] offrent des exemples bien connus du respect que les buddhistes les plus orthodoxes témoignaient à certains arbres, et du prix qu'ils attachaient à les posséder. Cependant il y est question d'un arbre particulier, de

[1] *Dîpav.* XV, voy. d'Alwis, *Catalogue*, I, 164. *Mahâv.* XVIII et XIX.

l'arbre de Buddha-Gayâ, que son rôle important dans la scène capitale de la légende de Çâkya devait faire considérer comme une relique personnelle, comme un souvenir vivant du Docteur. Tous les couvents et toutes les villes ne pouvaient pas posséder un rejeton du figuier de Gayâ. On s'entoura du moins d'arbres qui, sans avoir cette origine sainte, rappelaient et symbolisaient par leur présence un lieu vénéré et un événement célèbre. Il en fut de l'arbre pour les buddhistes comme de la croix dans le culte chrétien[1]. Cet emploi emblématique de l'arbre était d'autant plus naturel que, par le dogme de la multiplicité des Buddhas antérieurs, par le caractère d'immobilité hiératique que revêtit la légende uniformément transportée à chacun d'eux, l'arbre devint pour tout Buddha, c'est-à-dire pour « le Buddha, » dans l'acception la plus générale et la plus abstraite, un attribut nécessaire et constant. Chaque docteur eut son arbre à lui. Ce fait contribue à expliquer la variété des essences qui, dans les représentations figurées, apparaissent tour à tour entourées d'un respect égal. Nous savons qu'on vénérait les reliques supposées de ces personnages imaginaires, que l'on élevait des stûpas aux lieux où le conte avait placé la scène de leurs miracles. Le témoignage des textes nous montre dans le Bodhidruma la source et la cause des hommages réservés à l'arbre.

Du point de vue buddhique cette explication

[1] Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. V, 168, 169.

peut être suffisante et complète; il n'en est pas de même du point de vue plus général où nous devons nous placer. Les buddhistes ne sont pas les seuls dans l'Inde qui accordent à l'arbre ou à certains arbres une vénération particulière. Le culte en question, en tant que culte il y a, appartient également aux Indiens brâhmaniques. Quinte-Curce en constatait l'existence parmi eux [1]. Elle est attestée à toutes les époques : aujourd'hui [2], comme au temps du Râmâyaṇa [3], certains arbres occupent une place d'honneur à l'entrée des villages ou sur les places des villes [4]. Les buddhistes le constatent eux-mêmes : dans une légende traduite par Burnouf [5], il est question « d'arbres consacrés » dont l'abri est opposé à celui que l'on trouve près du Buddha [6]. Une légende rapportée par Hiouen-Thsang [7] montre l'arbre associé aux pratiques çivaïtes, et l'on signale encore la part qu'il a dans certaines fêtes de Çiva [8], où son

[1] VIII, 9, cité par Cunningham, *Bhilsa Topes*, p. 222. Clitârque (fr. 17, éd. C. Müller) parle d'arbres portés sur des chars dans les cortéges indiens.

[2] Ward, *Mythology*, etc. III, 204, 205.

[3] *Râmây.* éd. Schlegel, II, 17.

[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 302; II, 269, etc. — Certains textes menacent de destruction avec sa famille l'homme qui coupe un arbre (*Journ. Asiat. Soc. Beng.* 1870, p. 222).

[5] *Introduction*, p. 186.

[6] Comp. encore le v. du *Meghad.* et la note de Wilson, cités par Edw. Thomas, *J. R. As. Soc.* new. ser. I, 485. *Kathâsaritsâg.* XX, 24 et suiv. 55 et suiv.

[7] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

[8] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* 2me éd. p. 187 n. d'après l'*Asiat. Journal*, t. XV. — Comp. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 278.

rôle offre des particularités bien remarquables et d'un aspect très-antique. Il est associé aussi au culte des Vishṇuites; la tulasî y tient, on le sait, une place importante[1]. Rien de plus ordinaire dans les légendes buddhiques que l'intervention des Vanadevatâs, des génies qui sont censés présider aux arbres dont ils font leur demeure. Mais une pareille croyance, par elle-même, n'explique rien, et ne fait que reculer le problème. Ces divinités ne sont que l'expression du respect qu'on marquait à certains arbres et dont nous recherchons les origines; elles représentent la dernière modification populaire d'idées dont il nous faut reconnaître la première forme.

La solution est toute trouvée dès que l'on se place sur un terrain vraiment solide et scientifique, en suivant la filiation des faits et en s'attachant aux résultats de la méthode comparative.

On peut voir dans tel conte du Kathâsaritsâgara[2] qu'un lien clairement exprimé rattachait l'adoration de l'arbre à la conception du Kalpadruma, l'arbre qui remplit tous les vœux, l'arbre paradisiaque[3]. Il est évident qu'il ne faut pas séparer l'explication du culte de l'interprétation des légendes, sur lesquelles, en dernière analyse, il repose toujours. Je puis à cet égard me référer aux exemples

[1] Ward, ouvr. cité, 203 et suiv. Cf. aussi Fergusson, p. 130 n.
[2] *Kathâsaritsâg.* XXII, 17 et suiv.
[3] Comp. l'invocation au Kalpadruma, *Râjataraṅg.* I, 1.

précédemment cités[1]; empruntés, soit à la légende buddhique, soit aux traditions brâhmaniques, ils nous ont tous uniformément laissé reconnaître dans l'arbre un des symboles du nuage fécondant, dans l'arbre qui remplit tous les vœux un synonyme de la vache Kâmadhenu. La même signification se pourrait vérifier dans un nombre de cas presque indéfini; elle ne saurait être plus évidente que dans les rites qui terminent la fête Navarâtri en l'honneur de Çiva[2] : les flèches que le dieu lance contre l'arbre sacré, les détonations bruyantes qui accompagnent cette cérémonie symbolisent assez clairement les traits et le fracas de la foudre qui signalent le triomphe du dieu sur l'arbre atmosphérique. On se souvient de la grande forêt Himâlayenne que connaît la cosmogonie buddhique. Elle atteint une hauteur de cinq cents yojanas et englobe toutes les montagnes mythiques, le Gandhamâdana, le Kailâsa, le Citrakûṭa. Il s'y trouve sept grands lacs où les Buddhas viennent se rafraîchir dans des bains tout ornés de pierres précieuses merveilleusement brillantes. A côté de la grotte de gemmes, l'arbre Mañjûshaka, haut d'un yojana, produit toutes les fleurs aquatiques et terrestres; spontanément il se couvre d'une poudre éblouissante de pierreries et s'humecte de l'eau de l'Anavatapta; sous son ombre les Pratyekabuddhas se livrent à l'exercice des dhyânas. Dans cette forêt croît aussi le grand Jambû,

[1] Ci-dessus, au chap. III.
[2] Ap. Fergusson, cité plus haut.

qui s'élève à cent yojanas; il couvre une étendue de trois cents yojanas, et projette quatre branches[1], d'où de grandes rivières s'écoulent continuellement. Il porte, durant tout le kalpa de la rénovation, un fruit immortel semblable à l'or, grand comme le vase appelé Maha-Kala; ce fruit tombe dans les rivières et ses pepins produisent des grains d'or qui sont entraînés à la mer et que l'on retrouve parfois sur ses rivages. Cet or est d'une incalculable valeur; il n'a point dans le monde son pareil[2]. Cette description, dont je ne cite que les traits principaux, n'est assurément pas, il est superflu d'en avertir, d'invention buddhique. Non-seulement elle garde une transparence extrême, elle peut prouver aux plus sceptiques que l'arbre de Bodhi ne se doit pas séparer de l'arbre cosmique des mythologies indo-européennes[3]; elle témoigne clairement que les Indiens n'ont eu besoin d'aucune influence ni touranienne, ni sémitique, ni babylonienne, ni aborigène, pour donner à l'arbre une place d'honneur dans leurs imaginations cosmologiques et religieuses, et par conséquent dans leur respect. Rien ne manque ici, — ni les dimensions colossales, ni l'ambroisie qui jaillit comme le suc des branches, ni le

[1] Je remarque en passant que cette conception peut expliquer la forme spéciale que prend le type de l'arbre dans certains cas.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 15-19.

[3] Il y a une exactitude plus profonde qu'on ne pourrait penser d'abord dans la façon de parler de l'inscription birmane, citée ap. Cunningham, *Arch. Surv.* III, 103, qui appelle «kalpavṛiksha» l'arbre de Buddha-Gayâ.

soleil qui s'y cache, et du même coup se trouve caché dans les eaux, ni les fleurs, les pierres précieuses, les pepins dorés qui sillonnent l'Océan céleste, — rien ne manque de ce qui peut rendre saisissante et, si j'ose le dire, tangible la parenté avec l'arbre mythologique des Scandinaves ou des Grecs.

La légende des dix Pracetas présente l'arbre mythologique sous un aspect différent[1]. Les dix fils de Prâcînabarhis sont enfermés dans l'Océan; le monde entier est envahi par les arbres qui couvrent la terre et font disparaître les hommes; « le ciel est fermé par les forêts » (II, p. 1). A cette vue, les sages, sortant de leur retraite, s'irritent, vomissent la flamme avec la tempête et dispersent les arbres déracinés ou consumés. Apaisés ensuite par l'intervention de Soma, ils s'unissent, pour repeupler la terre, avec Mârishâ, la fille de l'Apsaras, née de la moiteur déposée par la nymphe sur le feuillage des arbres. Pracetas est un nom d'Agni; les dix Pracetas ne sont, comme le marque assez clairement le nom de leur père, qu'une multiplication accidentelle de ce personnage unique. Ceci donne la clef du récit : le monde est envahi par les ténèbres, l'atmosphère obscurcie par la forêt nuageuse; le feu jaillit de la mer céleste; il brûle, il renverse les arbres gigantesques, et, uni avec la nymphe, la femme du nuage, les Âpas, il répand la vie et la fécondité.

[1] *Vishṇu Pur.* l. I, ch. XIV et XV.

Tout à l'heure l'arbre se montrait à nous dans la splendeur et dans la majesté de sa fonction cosmologique; nous le retrouvons ici opposé au dieu lumineux et maltraité par lui. Il y paraît comme le lieu de la génération, la source de fécondité[1], un autre trait décisif de sa physionomie légendaire. Les deux cas pris ensemble (et c'est là leur intérêt, la raison pour laquelle je les cite entre tant d'exemples) représentent le développement indépendant des mêmes éléments qui se retrouvent dans les mythologies congénères et que nous avons vus mis en œuvre dans la légende de Çâkya.

Le Docteur naît, triomphe et meurt sous un arbre; c'est aussi sous un arbre qu'il doit opérer son grand miracle. Cet arbre est de tous points merveilleux : il sort spontanément d'un noyau de kadamba déposé dans le sol; en un moment la terre se fend, une pousse paraît, et le géant se dresse ombrageant une circonférence de trois cents coudées. Les fruits qu'il porte troublent l'esprit des adversaires du Buddha contre lesquels les Devas déchaînent toutes les fureurs de la tempête[2]. Les traits les plus significatifs persistent jusque dans le conte.

[1] Comp. les mythes bien connus sur l'origine de l'homme tirée de l'arbre. Voy. aussi la légende Jaina, d'après laquelle les premiers hommes se nourrissent des fruits des kalpavrikshas, *Asiatic Researches*, IX, 257-258. Comp. le mythe scandinave où le genre humain renouvelé se nourrit de «rosée,» Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 139.

[2] Hardy. *Manual*, 295 et suiv. M. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. LVIII, croit reconnaître cet épisode dans un relief

Un caractère est commun à tous ces arbres : leurs dimensions colossales, leurs fruits d'or, leur solidité inébranlable les rapportent, d'une façon générale, au type du Kalpavṛiksha[1], sous les formes changeantes qu'il affecte tour à tour dans la peinture des régions supra-terrestres. Ce n'est là qu'une des faces de l'arbre mythologique. A côté du Bodhidruma, nous avons trouvé le kuça, le kushṭha à côté de l'açvattha de Yama, le haoma à côté de l'arbre des Parsis. Les proportions diffèrent, la signification est essentiellement identique. Arbre à l'ambroisie ou herbe à l'ambroisie, açvattha ou soma, au fond c'est tout un. La forme la plus réduite est pourtant plus près des origines; c'est à la plante qui donne le suc sacré, à la branche, symbole de l'éclair, ravie par l'oiseau céleste, que se rattache l'importance la plus ancienne de l'arbre, dans le culte et dans la superstition[2]. On sait quel rôle jouent dans l'Atharva Veda, par exemple, à titre d'amulettes et comme spécifiques magiques contre divers maux, diverses branches d'arbre. Jusque dans le moderne hindouisme, le culte de la tulasî consacrée à Vishṇu[3] n'a point

d'Amravati. La fig. 2 de la même planche représente l'arbre en relation particulière avec les mains et les pieds sacrés, ce qui en soi est aisément explicable; par malheur, le sujet de ce relief est pour moi tout à fait obscur.

[1] Sur ses dimensions colossales comp., par exemple, *Kathâsaritság.* loc. laud.

[2] Le rôle mythologique de la vache offre un exemple tout à fait parallèle, par exemple dans la vache créatrice Audhumla de l'Edda.

[3] Ward, *Mythology... of the Hindoos*, III, 202 et suiv. De là l'asso-

d'autre origine : les feuilles en guérissent toutes sortes de maladies et chassent le venin des serpents; le vase suspendu pendant le mois Vaiçâkha au-dessus de la plante, et d'où l'eau s'écoule goutte à goutte; figure encore aux yeux sa parenté avec l'amṛita du nuage [1]. L'importance religieuse des arbres pour l'imagination populaire est fondée sur l'influence bienfaisante ou maligne que plusieurs de ces arbres sont supposés exercer, dans certaines conditions, sur la destinée des hommes [2]. Elle repose donc exactement sur les mêmes croyances superstitieuses qui ont leur source commune dans des fictions indo-européennes, et qui se manifestent, se reproduisent et se développent, toujours avec le même caractère, dans les mythes et les pratiques de la Grèce, de Rome ou des pays germaniques [3]. La cause du res-

ciation étroite de l'eau et du bois sacrés dans tous les rites, anciens et modernes, de l'Inde.

[1] Le durvâ, qui a dans le culte Vishṇuite un rôle analogue, est dit : « amṛitanâmâ, » ap. Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

[2] Voy. les indications intéressantes de Pratâpacandra Ghosha, *Journ. Asiat. Soc. of Bengal*, 1870, p. 220 et suiv.

[3] Il suffit de renvoyer d'une façon générale au livre de M. Kuhn, dont les démonstrations ont fait depuis leur chemin dans la science. Je sens fort bien que ces détails, quoique rapides, sont superflus pour le lecteur initié aux éléments de la mythologie comparative. L'application spéciale que j'avais à en faire m'autorisait à les rappeler. Il faut bien ajouter que les travaux relatifs à l'étude de ce sujet dans l'Inde trahissent une ignorance ou une méconnaissance si absolue des résultats acquis, qu'il n'est pas inutile d'en signaler ici l'existence. Il est évident qu'on ne saurait les ébranler en invoquant la diffusion d'idées ou de pratiques analogues en

pect directement témoigné soit à l'arbre, soit à la plante, réside dans son identification avec le dieu lui-même; on la trouve en Grèce[1], on la retrouve dans l'Inde[2]. Cette conception a pu avoir sur la légende buddhique quelque part d'influence; elle aiderait à comprendre l'étroite solidarité de l'arbre et du Bodhisattva dans la lutte suprême qui décide de sa mission, dans la légende de sa naissance qui le fait réellement sortir de l'arbre: elle se manifeste dans cette connexité nécessaire entre l'arbre et le Buddha[3] qui a fait attribuer à chacun des saints imaginaires modelés sur Çâkyamuni la propriété spéciale d'un arbre qui lui sert en quelque manière de signe distinctif et d'emblème.

Les représentations du «culte de l'arbre» ne paraissent offrir d'autre trait remarquable que la

dehors du cercle indo-européen. Outre qu'elles peuvent dans plusieurs cas avoir une origine tout à fait indépendante, il est certain que là où la parenté intime des légendes ou des croyances interdit une pareille hypothèse, c'est toujours dans le symbolisme âryen que l'on en trouve la clef. J'ajoute que le même fait se reproduit dans presque tous les cas où les mythologies âryennes et sémitiques se rapprochent et se pénètrent. Ce n'est pas le lieu d'en rechercher les raisons dernières. Il suffit de constater qu'il n'y a là aucun prétexte à se départir de l'enchaînement, de la filiation sévère sans laquelle il n'est point, à l'heure présente, de comparaison sérieuse et scientifique.

[1] Kuhn, 243 et suiv.

[2] Sur le durvâ, considéré comme l'incarnation même de Vishnu, voy. le texte cité par Pratâpacandra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 225.

[3] On a vu que Mâra, dans sa lutte contre le Buddha, tourne son effort contre l'arbre autant ou plus que contre le Saint.

multiplicité des essences[1]. Ni la variété des arbres associés aux Buddhas antérieurs, ni la variété des arbres associés à divers événements de la vie de Çâkya n'explique, je pense, suffisamment ce fait. Les Buddhas mythologiques ne paraissent guère tenir de place dans les sculptures dont il s'agit, et je ne vois ni dans les textes ni dans les monuments[2] aucune trace d'un arrangement hiératique et conventionnel des arbres mêlés à la légende de Çâkyamuni; il se laisserait sûrement découvrir, s'ils étaient collectivement devenus l'objet d'une vénération qui est marquée tour à tour à chacun en particulier. C'est une preuve de plus que l'arbre, dans le culte buddhique, ne figure pas seulement à titre commémoratif, qu'il doit en partie la place qu'il y tient à un respect populaire, indépendant en un sens de son rôle dans la légende du Buddha. On sait pourquoi je dis: en un sens; on vient de voir que ce «culte» de l'arbre, constaté dans l'Inde en dehors du buddhisme comme chez les buddhistes, dérive d'une importance naturaliste et mythologique exactement semblable à celle qui se continue et se renouvelle dans l'arbre de la légende buddhique, tel que nous l'ont fait entendre les précédentes analyses. Ainsi, dans quelque mesure que l'on admette ici

[1] On aura occasion de revenir plus bas sur l'emploi de l'enceinte sacrée (*rail*) autour de l'arbre.

[2] La double liste de sept arbres, dressée par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, 176, est, après tout, une construction personnelle et arbitraire dont rien ne démontre la réelle existence ni l'autorité.

l'indépendance réciproque des traditions et des pratiques, un point est acquis : dans les unes et dans les autres, le rôle de l'arbre découle d'une même source; les deux séries de faits, même suivies séparément, nous permettent également d'y remonter. Cette source est tout âryenne et même indo-européenne.

Comme l'arbre, la roue s'est précédemment rencontrée plusieurs fois sur notre chemin; il ne nous reste guère qu'à faire application des faits déjà signalés. Ici encore, c'est de la légende, c'est des textes qu'il faut partir pour entendre les monuments. A quelques conjectures que l'on ait eu recours, personne n'a prétendu isoler l'explication de la roue ou du disque si profusément répandu dans les sculptures, de l'expression consacrée du « Cakrapravartana. » Mais cette expression a été elle-même l'objet d'interprétations fort diverses. « Dharmacakram pravartayitum, » mettre en mouvement la roue (ou le disque) de la loi, cette figure singulière ne sert pas à marquer une prédication quelconque de la loi; appliquée par exception à d'autres circonstances[1], elle est essentiellement réservée à la première manifestation de la doctrine telle que le Buddha la promulgue à Bénarès, dans le jardin des gazelles, à ses cinq premiers disciples[2]. Cette prédication apparait dans les Vies du Buddha comme le type même et le raccourci de tout son apostolat, et l'on doit

[1] Voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 2, etc.
[2] Cf. Childers, *Pâli Dict.* sub verb. *dhammacakkam.*

considérer la formule qui la désigne comme l'expression la plus générale et la plus haute de l'enseignement, de la révélation du dogme nouveau. Turnour, ainsi que Burnouf l'a fait observer[1], s'éloignant d'une littéralité inintelligible, rendait ordinairement cette locution par : « proclamer la souveraine suprématie de la loi. » On nous avertit expressément[2] que le Buddha seul « fait tourner la roue, » que personne après lui, ni dieu, ni démon, ni çramaṇa, ni brâhmane, n'a pu faire tourner. Il s'agit donc d'un attribut personnel au Buddha, fondé dans sa nature même et dans ses caractères individuels. Précisément l'une des épithètes les plus remarquables du Cakra[3], *avaivartya*, la roue « incapable de retourner en arrière, » est plus ordinairement appliquée à la personne des Buddhas. Ce fait doit nous mettre en défiance contre toute interprétation qui ne verrait dans cette expression qu'une métaphore plus ou moins vulgaire, sans lien direct et nécessaire avec le caractère propre du Buddha[4].

Abel Rémusat[5] se l'expliquait « par l'emploi des roues à prières. » Personne ne doute plus qu'une

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 387.

[2] *Lotus*, p. 109; *Lal. Vist.* 119, 7.

[3] *Lotus*, p. 300.

[4] On remarquera comme confirmant ces inductions l'épithète « cakrabala » (par exemple *Lal. Vist.* 273, ult.); elle désigne le Buddha comme « ayant la force de la roue » (?). Comp. ce qui a été dit au premier chapitre de la confusion de Cakra et du Cakravartin.

[5] *Foe-koue-ki*, p. 28, contredit déjà par Burnouf, *Introduction*, p. 82 n.

pareille dérivation ne renverse la relation véritable des deux termes[1]. Suivant Burnouf[2], « dharmacakra » signifie « le cercle sur lequel s'étend la loi, et, par suite, sa suprématie incontestée, comme balacakra est le cercle sur lequel s'étend l'armée et par suite son empire. » On ne voit guère comme il faudrait dans cette hypothèse comprendre « pravartayituṁ : » « faire tourner, mettre en mouvement le domaine de la loi[3], » ne donne pas un sens satisfaisant[4]. Ailleurs[5], Burnouf juge que « l'idée de repré-

[1] Bien qu'on ait cru pouvoir constater la présence de ces *roues à prières* sur les monnaies des rois Turushka.

[2] Lassen, *Ind. Alterth.* II, 829, 830; *Lotus*, p. 387, 388.

[3] On rencontre, il est vrai, des locutions comme : « dharmaṁ pravartayituṁ. » *Mahâbhâr.* XII, 12745, etc.; « sarvadharmapravartaka, » *ibid.* 12751; « caturvedapravartaka, » *Nâr. Pañcar.* IV, 3, 57; le schol. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, I, 119, n. : « dharmapravartanâdhikṛitâḥ, » etc.; où *pra-vṛit* est employé dans un sens différent de sa valeur étymologique. Mais un pareil usage du mot ne peut qu'être dérivé de la locution plus complète et plus ancienne où figure *cakra*. Pour d'autres cas (cf. les exemples du *Petersb. Wört.* VI, col. 773) où il ne paraît pas qu'il faille admettre une filiation de ce genre, le sens de « mettre en circulation, en usage » se dérive aisément de la valeur littérale du verbe. Mais il serait évidemment contraire à toute vraisemblance d'admettre que *pravṛit* ait été intimement rapproché de *cakra* en dehors de toute allusion à son sens étymologique.

[4] M. Childers, *Pâli Dict.* s. v. dhammacakkaṁ, cite une phrase de Buddhaghosha où *âṇâcakkaṁ* est opposé à *dhammacakkaṁ*, c'est-à-dire le « domaine temporel » au « domaine spirituel. » Il paraît de toute évidence que cette application de *cakra* est secondaire, fondée sur un usage antérieur très-différent, mais prêtant à de fausses analyses. — *Cakkaṁ* n'en est-il pas arrivé à signifier, employé absolument, « bonheur, heureuse fortune? » (Cf. Childers, s. v.)

[5] *Op. cit.* p. 300. Cf. *Introduction*, p. 82 n.

senter l'empire illimité de la loi par l'expression de faire tourner la roue de la loi est un de ces emprunts faits à l'art militaire des Indiens qui sont très-fréquents dans la langue des buddhistes.» Si tel était le sens originel de cette locution, c'est non pas le verbe *pra-vṛit*, mais *pra-kship* qu'on devrait, ce semble, y rencontrer[1]. Pour M. Cunningham[2] «la révolution de la roue symbolisait le passage de l'âme à travers le cercle des diverses formes d'existence;» on ne nous dit pas le moyen d'accorder avec les idées buddhiques une expression suivant laquelle le Docteur irait directement contre sa mission, qui est, non de «mettre en mouvement,» mais «d'arrêter» pour chacun, par le nirvâṇa, le cercle des transmigrations et des renaissances[3]. La seule comparaison des expressions brâhmaniques correspondantes interdirait une hypothèse qui les rend tout à fait inintelligibles[4]. La même objection

[1] Cf. par exemple *Hariv.* v. 9325.

[2] *Bhilsa Topes*, 352. Cette interprétation a été renouvelée depuis par M. Feer, *Journ. asiat.* IVe série, XV, 437 et suiv.

[3] Ou au moins l'explication qu'en essaye M. Feer (p. 438, 439) parait d'une inquiétante subtilité. Dans un fragment de l'*Avad. Çat.* traduit par Burnouf, *Introduction*, p. 43 n., la «roue de la transmigration» est décrite «portant cinq marques, à la fois mobile et immobile.»

[4] Les locutions comme dharmacakraṁ pravartayituṁ, dans une acception purement profane (*Petersb. Wört.* s. v. dharmacakra), ou râjacakraṁ pravartayituṁ (par exemple *Mahâbhâr.* XIII, 4262), sont évidemment empruntées au même ordre d'idées ou de légendes que dans leur application particulière au buddhisme. Il en est de même de l'emploi de *cakra* dans les cas assez rares où ce mot paraît passé à un sens abstrait, par exemple *Mahâbhâr.* I,

s'adresse au sentiment de M. Beal[1] qui, dans le terme en question, voit une image «marquant la continuité et l'identité de la loi[2].» Essayons de serrer de plus près et la forme même de l'expression et les idées qui s'y rattachent.

Il est certain que «dharma» n'est pas absolument essentiel dans cette locution; nous rencontrons parallèlement l'expression «râjacakram̃ pravartayitum̃;» «dharma» sert seulement à déterminer plus exactement une expression qui, par elle-même, a un certain sens, complet et défini. Il ne faut en aucun cas comparer ici des composés comme «ṛitucakra,» le cycle des saisons, ou «sam̃sṛiticakra,» le cercle de la transmigration, «kâlacakra,» la révolution du temps, etc. Ce sont simplement les mots «cakram̃ pravartayitum̃,» c'est le terme «cakrapravartana»

6209: paracakrât...na bhayam̃; en effet, dans la plupart des cas, comme *Mahâbhâr.* I, 3118, cité par le *Petersb. Wört.*, les origines symboliques et légendaires du terme sont encore bien sensibles. Le zend *cakhra* a paru à quelques-uns employé dans un sens analogue, *Farv. Yesht*, 89; mais le passage est beaucoup trop incertain et obscur pour permettre un jugement précis. On peut comparer le commentaire de Spiegel, II, 611 et suiv.

[1] *Buddhist Pilgrims*, p. 88 n.

[2] Il n'y a pas lieu d'insister sur diverses autres tentatives qui rentrent plus ou moins dans les systèmes précédents. Par exemple, M. Eitel (*Handb. of Chin. Buddh.* s. v. dharmatchakra) observe que le buddhisme est «a system of wheels within wheels,» et que «l'idée de cercles de transmigration sans terme pénètre sa cosmologie aussi bien que son anthropologie.» Suivant M. Alabaster (*The Wheel of the Law*, p. 388), l'emploi pratique et réel, dans les écoles, de roues destinées à rendre sensible l'enchaînement indéfini des choses, malaisé à exposer sans figure, aurait inspiré l'expression qui nous occupe.

qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer. Plusieurs passages fournissent de cette observation un commentaire expressif : *dharma* y est disjoint de *cakra;* le Buddha seul «fait tourner la roue légalement» (saha dharmeṇa)[1], et le Cakravartin lui-même qui, théoriquement au moins, n'est pas en possession du «dharmacakra,» fait tourner son disque «dharmeṇa[2].» A ne juger que sur de semblables indications, on serait tenté de penser que, dans un composé comme «dharmacakrapravartana,» le premier membre est *dharma* qui détermine tout le reste du mot réuni en un composé unique, de telle façon que le sens primitif de l'expression serait : la mise en mouvement légale, régulière du disque. Quoi qu'il en puisse être, l'expression «cakram̃ pravartayitum̃» forme la partie fondamentale et vraiment significative dans notre formule. Tout nous interdit de séparer son emploi dans la légende du Buddha de son application, précédemment examinée, au Cakravartin. Dans la roue du Cakravartin nous avons sans peine reconnu le disque de Vishṇu et les images empruntées à la roue solaire; la roue du Buddha n'a point à l'origine d'autre sens; c'est en sa qualité de véritable Cakravartin que le Buddha la met en mouvement[3]. Les circonstances dans lesquelles se pro-

[1] *Lal. Vist.* 119, 9, etc. *Lotus*, p. 109.

[2] Voy. au chap. 1, p. 136.

[3] Indra, comme restituteur de la lumière, est loué d'avoir «protégé le chemin de la roue,» prâvaç cakrasya vartanim̃, *Ṛig Ved.* VIII, 52, 8.

duit à Bénarès le Cakrapravartana, le caractère tout lumineux de la description qui en est faite[1], n'ont rien qui ne s'accorde parfaitement avec ce point de départ.

Parmi les épithètes que reçoit le Dharmacakra, des qualifications comme «la grande roue[2],» la roue «excellente, qui n'a pas de supérieure[3],» sont peu significatives. J'en ai signalé plus haut, d'après Burnouf[4], une autre plus curieuse : *avaivartya*, qui ne peut retourner en arrière, s'applique fort bien, à coup sûr, au disque solaire toujours entraîné en avant dans une course que rien n'arrête ni ne trouble. Au milieu d'une description du Lalita Vistara[5], très-pénétrée de mysticisme, plusieurs traits se rencontrent qui n'ont vraiment de sens que par un souvenir persistant de cette valeur première. «Parce qu'elle est égale au ciel, elle *pénètre partout;*» elle est «la roue qu'on ne prend pas, qu'on ne jette pas,» la «roue sans seconde, sans lien qui l'arrête,» «dépassant tout calcul, incalculable,» «non immobile, pénétrant l'appui [où elle repose] sans le briser, calme. . .réalité de la nature elle-même,» «subjuguant les démons.» — La roue de la loi est «faite de l'or des fleuves du Jambu, ornée de toutes les choses précieuses . . . ., composée de mille rais,

[1] *Rgya tcher rol pa*, trad. Foucaux, 384 et suiv. 390 et suiv.
[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 109.
[3] Anuttaraṁ, *Lal. Vist.* 119, 7, etc.
[4] *Lotus*, p. 300.
[5] *Rgya tcher rol pa*, trad. p. 390, 399 et suiv.

lançant mille rayons». Elle est «présentée au Buddha, pour être tournée par les Bodhisattvas et par les dieux.» Elle «a trois tours» (?trivṛit)[1]. Ce trait et plusieurs de ceux qui précèdent se retrouvent justement dans un hymne védique qui, parlant du disque solaire, déclare que «les Sept attellent le char à la roue unique; un coursier unique au septuple nom meut la roue au triple moyeu, la roue immortelle, que rien n'arrête, sur laquelle reposent tous les êtres[2].» Si les épithètes «ajara, anarva» (Yâska[3] explique la seconde par «apratyṛita») rappellent l'épithète «avaivartya» de la roue buddhique, «trinâbhi» correspond à «trivṛit.» Cette coïncidence est d'autant plus instructive que l'anukramaṇî, citée par Sâyaṇa[4], montre par son commentaire de ce passage comment les notions naturalistes de ce genre purent être transportées dans le domaine moral et spéculatif[5]. Et en effet la Nṛisiṁha upanishad, par exemple, offre un cas de l'emploi magique ou mys-

[1] *Lotus*, p. 109, qui ajoute : «et a douze parties constituantes.» Il est en effet probable que l'invention des douze nidânas, l'«évolution duodécimale» (Feer), a été inspirée par le rapprochement des *quatre* vérités et des «*trois* tours» de la roue. *Atharva V.* IV, 35, 4, l'année (saṁvatsara) est dite *dvâdaçâra*, «qui a douze rais.» Cela rappelle la «roue (solaire) à douze rais» que «font tourner» six jeunes hommes dans l'étoffe (nuageuse) que tissent les femmes du Nâgaloka, *Mahâbhâr.* I, 806.

[2] *Ṛig V.* I, 164, 2.

[3] *Nirukta*, IV, 27.

[4] Éd. M. Müller, II, p. 252.

[5] Îdṛiçasya (yatremâ, etc.) kâlasya kâraṇabhûtaparameçvarajñânena mokshasadbhâvât jñânamokshâksharapraçaṁsâ ca.

tique du disque[1]. La Çvetâçvatara upanishad[2] célèbre l'âme suprême sous la figure du « disque de Brahmâ, » « ekanemim̃ trivṛitam̃, etc.[3]; » et il a bien son origine dans le disque solaire, car « dans ce disque évolue le Ham̃sa, » l'oiseau solaire, image et expression du Purusha suprême[4]. Mais la roue solaire, qui n'est dans ce cas que d'un emploi métaphorique et exceptionnel, a et devait avoir chez les buddhistes une place constante et organique, elle est le symbole propre et essentiel du Buddha, Purusha et Cakravartin.

Parmi les faits archéologiques[5], le plus frappant est la profusion avec laquelle les images du Cakra sont reproduites sur les monuments buddhiques. La roue du Cakravartin y affecte, du reste, la même forme qui est souvent donnée à la roue représentée comme un objet de vénération et de culte[6]. Le

[1] *Ind. Studien*, IX, 109 et suiv.

[2] *Çvetâçvat. Upan.* I, 4 et suiv.

[3] Brahmacakkam̃ est employé quelquefois par les buddhistes comme synonyme de dhammacakkam̃, ainsi qu'il ressort de l'exemple cité par M. Childers, s. v. brahmâ. Les mêmes caractères mystiques se trouvent souvent attribués au cakra de Vishṇu (voy. par exemple *Bhâgav. Pur.* IX, 5 init.) dont le prototype n'est pas douteux et auquel notre dharmacakra est primitivement tout à fait identique. Cela n'empêche pas que ce disque Sudarçana ne passe en même temps pour l'arme du dieu, ou plus généralement pour une « arme divine; » le *Râmây.* (éd. Gorresio, I, 57, 9) associe à ce titre le dharmacakra, le vishṇucakra et le kâlacakra.

[4] Voy. au chap. II.

[5] Le *Mahâv.* p. 182, appelle positivement *dharmacakras* les roues figurées sur le Mahâstûpa.

[6] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XCI, 3, et XCII, 1.

général Cunningham[1] a observé que ces représentations sont identiques à la roue symbolique de Sûrya. Le même savant a noté de plus que le Mahâvaṁsa, racontant comment le roi Saṁghatissa plaça quatre pierres de grand prix au centre des quatre «soleils» (suriyânaṁ) du Mahâstûpa, emploie évidemment «sûrya» comme synonyme de cakra[2].

J'ai eu précisément l'occasion d'insister sur une application particulière de la roue, en rappelant la description des pieds du Purusha-Buddha[3]. Comme dans beaucoup d'autres cas, les monuments figurés reflètent en la multipliant, en la modifiant, la donnée des monuments écrits. Le Çrîpâda (Phrabât) apparaît dans les reliefs des stûpas, à Ceylan, en Indo-Chine, non pas seulement comme la reproduction d'une particularité physique du Buddha, mais comme un objet de la vénération populaire, soit qu'il passe pour une trace authentique de la présence passée de Çâkya en certains lieux, soit

[1] *Bhilsa Topes*, 353.

[2] *Mahâv.* p. 229, v. 4-5. On remarquera, dans une application fort différente, des rapprochements comme *Dîpavaṁsa*, I, 31 : «Dhammacakkaṁ pavattento, *pakâsento* dhammam uttamaṁ, . . .» On pourrait penser que l'«œil de la loi» est une expression empruntée aussi à l'«œil» solaire; mais je n'ai garde de vouloir trop prouver. Les métaphores employées pour marquer la prédication buddhique sont trop multiples, trop variées; il est impossible de leur attribuer à toutes, en l'absence de données plus générales auxquelles on les puisse rattacher (comme c'est le cas pour le cakra), une valeur également significative.

[3] Chap. II, p. 278 et suiv.

qu'on le prodigue arbitrairement comme un symbole religieux du Docteur. On a vu quel droit particulier avait cet emblème à un pareil emploi, on a vu que la roue est la marque primitive et la plus essentielle des pieds sacrés; son rôle dans ce cas spécial concorde parfaitement avec la signification et l'origine que revendiquent pour elle les autres faits que l'on vient de passer en revue. En revanche, la présence nécessaire, régulière, de la roue sur le pied sacré précise l'importance de ce dernier symbole. Par tous pays l'illusion populaire, aidée, dans certains cas, par des supercheries dont le souvenir s'est perdu, s'est plu à retrouver empreinte dans le roc, en des lieux spécialement révérés, la trace des pas d'un héros épique ou religieux. Il y a loin de ces contes sporadiques, exceptionnels, aux faits que révèlent soit les écrits soit les images buddhiques; l'union indissoluble des pieds et du disque, l'importance des «pas» solaires dans des mythes indiens très-antiques achèvent d'en marquer le caractère véritable[1]. Nous savons pourquoi les pieds du Buddha émettent des rayons qui pénètrent dans la terre et jusque dans les mondes placés au-dessous[2].

[1] La popularité de l'histoire des trois pas de Vishṇu rend bien compte de l'importance particulière du pied dans le culte du dieu. Voyez, par exemple, le temple de Vishṇupâda à Gayâ (Cunningham, *Archæolog. Survey*, III, 108). Point n'est besoin de rappeler la place d'honneur qu'occupent les pieds dans la plupart des invocations adressées à Vishṇu. Comparez encore le rôle des pieds comme instrument du triomphe du dieu sur l'Asura, dans la légende du Vâyupurâṇa ap. Montgomery Martin, *Hist. and Antiq.* etc. I, 51 et suiv.

[2] Hardy, *Man. of Budh.* p. 296.

Le Râjataraṅginî raconte[1] comment un jour Mihirakula s'enflamme de colère en voyant sur le sein de la reine la marque de deux pieds d'or; elle avait revêtu un corsage fait d'une étoffe singhalaise; le roi apprend que c'est la coutume à Ceylan de marquer ce tissu de l'empreinte des pieds du «roi des hommes,» c'est-à-dire «du Buddha» (et non simplement «du roi,» comme traduit Troyer); il dirige aussitôt une expédition contre l'île lointaine. En fin de compte (v. 299),

> Sa tatrânyaṁ nṛipaṁ dattvâ tîvraçaktir apâharat
> Paṭaṁ yamushadevâkhyaṁ mârtaṇḍapratimâṅkitaṁ,

c'est-à-dire qu'il imposa au pays un nouveau prince, et «emporta l'étoffe appelée yamushadeva, marquée de l'image du soleil.» Il n'est pas douteux que cette étoffe ne fût la même qui avait été employée dans l'habillement de la reine; pour l'auteur, comme pour nous, les «pieds du Buddha» étaient donc synonymes de «l'image» ou du «symbole du soleil[2].» Il est du moins certain que ce signe des pieds

[1] *Râjataraṅg.* I, 294 et suiv.

[2] Cette traduction paraît sûrement préférable à celle de Wilson (*Asiat. Res.* XV, 28): «il plaça un autre roi sur le trône, stipulant que les étoffes singhalaises appelées *yamushadeva* devraient à l'avenir porter son propre sceau, c'est-à-dire un soleil d'or,» et à la version assez voisine, bien que passablement embarrassée, de Troyer: «Ce conquérant... enleva l'étoffe, laquelle, appelée *ushadeva*, fut marquée de l'image du soleil.» Comp. une légende tout analogue racontée par Biruni (ap. Elliot, *Hist. of India*, II, p. 10 et suiv.) qui met expressément en «relation avec la légende de Bali» l'intention insultante attribuée à la présence des «pieds.»

sacrés, appliqué à certaines étoffes, a été dans l'origine autre chose qu'une marque de fabrique locale; c'est ce que démontre sa présence sur le voile dont les dieux environnent Mâyâ lors de sa délivrance, dans les reliefs d'Amravati[1]; on a vu d'ailleurs que les pieds sacrés avec la valeur symbolique que nous leur attribuons sont tout à fait en situation dans cette scène.

M. Fergusson[2] estime que les pieds sacrés, dans les représentations figurées, « symbolisent partout la présence matérielle du Buddha. » Mais les sculpteurs de Sanchi et d'Amravati savent fort bien, quand ils le veulent, représenter la personne du Buddha, sans recourir à un symbolisme obscur. Les cas où cette interprétation semble possible sont à coup sûr trop peu nombreux pour justifier une affirmation si positive. La plupart du temps les pieds sacrés ont un emploi purement hiératique, comme l'arbre ou la roue; ils sont l'objet de respects qu'ils partagent avec ces emblèmes; ce rôle décèle une importance religieuse qui ne peut avoir sa source dans un artifice des imagiers. Figurés seuls à plusieurs reprises[3], ils sont aussi, et plus souvent, associés à d'autres symboles. Ils forment partie intégrante d'une combinaison d'emblèmes, — pieds sacrés, trône (qui manque dans plusieurs cas), et colonne surmontée

[1] Fergusson, pl. XCI, f. 4.

[2] P. 189.

[3] Cf. par exemple, Fergusson, pl. XV, f. 1; pl. LXXXI, f. 3, abrités sous le parasol royal.

d'un triçûla, — qui revient fréquemment dans les sculptures d'Amravati[1]; d'autres fois, ils sont représentés seuls mais entourés dans les replis d'un nâga et abrités sous ses multiples chaperons. Je reviendrai tout à l'heure sur l'un et l'autre cas, et l'on pourra juger combien une pareille association est loin de contredire à l'origine et à la signification solaires que je leur attribue. Un autre rapprochement, non moins instructif, a frappé déjà M. Fergusson. « Dans tous les Dagobas (représentés à Amravati), dit-il, dans lesquels paraît le cheval, les pieds sacrés sont toujours l'objet le plus important après lui[2]. » Il ne faut pas sans doute exagérer cette connexité; les faits, trop peu nombreux, ne permettent pas de déterminer dans quelle mesure elle était sentie par les sculpteurs des stûpas. Un point est certain, c'est qu'à côté des pieds sacrés, à côté des autres symboles que nous avons énumérés déjà ou qu'il nous reste à examiner, le cheval, au témoignage de nos monuments, tient une place dans les respects du peuple buddhiste.

Je ne parle pas seulement des cas où il est abrité sous le parasol royal, sans que rien d'ailleurs indique qu'il participe à une vénération véritable[3]; mais dans plusieurs des stûpas représentés en miniature à Amravati, le cheval occupe avec le Buddha, et

[1] Cf. Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX (à deux reprises), LXXI, f. 1 et 2; LXXII, f. 2; LXXXIII, f. 2.

[2] Fergusson, p. 222.

[3] Fergusson, pl. V, VI et VII.

au-dessus de lui, un des deux médaillons qui en ornent la façade, la place d'honneur. C'est là la marque manifeste d'une certaine importance religieuse. D'autres représentations qui, les unes, semblent, suivant la remarque de M. Fergusson, se rapporter aux commencements d'un açvamedha[1], les autres associent le cheval aux ratnas autour du Cakravartin[2], montrent assez où nous devons chercher l'explication de ce fait. On a vu que le cheval du Cakravartin est essentiellement identique à l'Uccaiḥçravas de la légende brâhmanique, qu'un vers du Mahâbhârata nous montre adoré par tous les chœurs des dieux[3]. Dans l'histoire même de Çâkyamuni, il est représenté par Kaṇṭhaka. Peut-être est-ce Kaṇṭhaka lui-même que nous retrouvons dans ce fragment de relief d'Amravati[4] qui figure le cheval abrité sous le parasol, et porté, à ce qu'il semble, comme le coursier dans la légende, par des êtres surnaturels (cf. ci-devant, p. 420, 421). Aussi bien Kaṇṭhaka est-il, dans le récit de Buddhaghosha[5], entouré d'une sorte de culte, ou à tout le moins d'honneurs très-significatifs. Il est évident que nous ne devons pas séparer le cheval de nos monuments de ce coursier « capable de vaincre tous ses ennemis, logé dans une écurie magnifique, sous un parasol

[1] Fergusson, pl. XXXV, f. 1 et p. 235.
[2] Fergusson, pl. XCI, f. 3; XCV, f. 3, etc.
[3] *Mahâbhâr.* I, 1095.
[4] Fergusson, pl. LXXXII, f. 6.
[5] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838 p. 807.

orné de fleurs de jasmin, et éclairée par des lampes où brûle une huile parfumée.» Les Scythes ni les Touraniens[1] n'ont ici rien à voir; nous ne sommes point enveloppés dans des obscurités si mystérieuses; nous avons le pied sur un terrain suffisamment connu, sur un domaine commun à toutes les mythologies indo-européennes. Le cheval des sculptures est le cheval des légendes et du culte brâhmanique. Constitué, on l'a vu, d'éléments complexes, il doit sans doute, à l'état isolé et comme objet de vénération, être pris plus particulièrement dans son rôle solaire. C'est ce que confirme la présence sur nos monuments de représentations qui se rattachent à l'açvamedha.

On voit maintenant quel droit ces deux symboles du cheval et des pieds sacrés ont d'être rapprochés, confondus dans un égal respect : ce sont deux expressions d'une même idée, deux emblèmes d'un type commun. Ici encore, on me pardonnera d'insister sur ce point qui est la garantie nécessaire de nos interprétations et de notre méthode; nous conservons entre les témoignages écrits et les monuments

[1] Fergusson, p. 149, 221, 236. M. Edw. Thomas suppose également de pareilles influences «scythiques.» Suivant lui «there is an under-current of evidence that the Scythians had already introduced the leading idea of sunworship into India, prior to any aryan immigration,» et il dérive l'açvamedha védique de cette source. Je me contente de citer, entre plusieurs autres, cet exemple des singulières spéculations où un savant éminent se laisse entraîner quand il s'écarte des procédés rigoureux de la méthode philologique (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 57).

figurés cette connexion intime en dehors de laquelle tout est livré aux incertitudes de la fantaisie et des conjectures.

II.

Le serpent. — Le stûpa. — Le trident. — Symboles et ratnas.

Nous avons jusqu'ici, en fait de monuments figurés, considéré exclusivement les deux stûpas de Sanchi et d'Amravati. Il est une autre source d'information dont il convient de tenir compte, ce sont les monnaies. Leur témoignage demeure toujours, à vrai dire, moins explicite et plus obscur; il ne pouvait, je pense, pour les emblèmes précédents nous fournir aucune lumière nouvelle; il n'en est pas tout à fait de même pour les sujets où nous entrons.

On sait que les monnaies les plus anciennes de fabrication purement indienne portent en général les caractères d'une origine buddhique[1]. On les peut, pratiquement au moins, distinguer en trois catégories. La première est représentée surtout dans les importantes trouvailles faites jadis à Behat, dans le duâb de la Yamunâ et du Gange, un peu

[1] J'ai surtout en vue les monnaies véritables, de fabrication perfectionnée; quant aux petits lingots archaïques (sur lesquels voyez l'étude spéciale de M. Edw. Thomas, passée dans la nouvelle édition des *Numismata orientalia* de Marsden), on peut garder plus d'incertitude sur la portée exacte des symboles qui y sont figurés; je toucherai ce sujet par la suite.

au nord de Sahâranpur[1]; d'autres spécimens s'y sont venus ajouter du Kabul et du Penjâb. Je n'ai point à me préoccuper des interprétations très-diverses auxquelles elles ont donné lieu; qu'on les attribue avec M. E. Thomas[2] à un Kraṇanda, frère d'Amogha, et l'un des représentants de la famille des Nandas, ou à un roi Amoghabhûta[3], contemporain de Kadphises, et fondateur d'une dynastie indienne dans le Duâb supérieur[4], deux points demeurent certains : c'est d'abord que ces médailles appartiennent à une famille de souverains buddhistes; elles sont, ainsi que le remarque M. Cunningham[5], littéralement couvertes de symboles buddhiques; c'est, en second lieu, qu'elles remontent à une antiquité très-respectable; de l'aveu de tous, elles sont antérieures à l'ère chrétienne, et pour le moins contemporaines des plus anciens restes de Sanchi et d'Amravati.

La seconde classe est celle des médailles trouvées à Jaunpur[6], Yamunâpura suivant M. Lassen, qui distribue les exemplaires de cette série entre deux dynasties successives. L'une et l'autre auraient régné au premier siècle de notre ère; mais la première seule

[1] Prinsep, *Essays*, I, 73 et suiv. pl. IV, f. 1 et suiv. pl. XIX pass. pl. XLIV, f. 2-10. Wilson, *Ariana ant.* p. 414.

[2] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 447 et suiv.

[3] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 819 et suiv. Cf. à ce sujet une note de M. M. Müller dans l'*Academy* du 21 novembre 1874, p. 571.

[4] Cf. Lassen, *ibid.* p. 940 et suiv.

[5] *Bhilsa Topes*, p. 354.

[6] Quelques exemplaires de cette série (*Rámadatasa*) se retrouvent parmi les trouvailles de Behat (Prinsep, *Essays*, pl. XX, f. 45-47).

aurait été composée de princes buddhiques; la seconde, revenue au brâhmanisme, aurait conservé par tradition les emblèmes usités précédemment, non sans les mélanger d'éléments brâhmaniques nouveaux [1]. Comme ces symboles brâhmaniques se réduisent à la figure au trident, si fréquente sur diverses monnaies indo-scythiques, l'hypothèse de M. Lassen me paraît extrêmement fragile; le colonel Sykes [2] avait raison, je pense, de tenir un pareil indice pour insuffisant. Il n'est aucunement prouvé que ce personnage représente nécessairement Çiva; je puis d'autre part renvoyer le lecteur à ce que j'aurai à dire plus bas de la présence du trident parmi les symboles révérés par les buddhistes. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que la plupart des symboles représentés sur cette série de médailles [3] appartiennent au buddhisme; ce fait nous permet

[1] Lassen, *Ind. Alterth.* II², 946 et suiv.

[2] *Journ. Roy. As. Soc.* VI, 285 n.

[3] Il y faut sans doute rattacher aussi cette monnaie trouvée à Kanyâkubja, sur laquelle M. Lassen (Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, pl. XXV, 1; *Essays*, II, 2; Lassen, *Ind. Altherth.* II², 943 et suiv.) a édifié l'hypothèse d'une dynastie particulière qui aurait régné dans cette ville. Avec Prinsep (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1837, p. 463), il lit Vipradeva le nom qu'elle porte; si M. Edw. Thomas a raison d'y reconnaître «clairement» (Prinsep, *Essays*, loc. cit.) le nom de Vishṇudeva, elle se rattacherait naturellement, comme le remarque M. Lassen lui-même (p. 946), aux Devas et aux Dattas de Jaunpur, et ce rapprochement, beaucoup plus vraisemblable à coup sûr que celui qu'il a proposé avec quelques autres médailles trouvées à Canodge (p. 944), est confirmé par les caractères paléographiques. Si les emblèmes ne sont pas identiques des deux parts, il est certain du moins que cette médaille, elle aussi, a une origine buddhique.

de les classer parmi les monnaies buddhiques et leur donne dans notre sujet une suffisante autorité.

Il règne en apparence une telle confusion dans l'emploi des emblèmes religieux sur les plus anciennes monnaies indiennes de toutes provenances, qu'il paraît malaisé d'établir par des faits de cet ordre quelle religion professaient leurs auteurs. Heureusement il suffit, pour notre but particulier, de constater le caractère dominant des divers types. C'est ainsi que nous pouvons grouper dans une troisième catégorie deux autres séries. La première[1] appartiendrait, suivant M. Lassen[2], à des satrapes du Malwa, contemporains de Kadphises; M. Cunningham[3] la rattache au contraire à une suite de monnaies qu'il a décrites et qu'il attribue à des rois satrapes de Mathurâ et du Penjâb oriental[4]. Il revendique le caractère buddhique de ces monuments, qu'avait mis en doute M. Lassen (p. 813 note), et qui paraît en effet confirmé par la présence de la roue (Prinsep, *loc. cit.* f. 15), d'une forme du caducée sur laquelle nous allons revenir (f. 12, 13), de Çrî (f. 21, comp. ci-dessous), du stûpa (f. 22), pour ne signaler que ces indices. Si M. Lassen a raison de chercher dans le Mâlava le lieu d'origine de ces monnaies, elles seraient du même coup rapprochées d'un groupe de médailles très-grossières et

[1] Prinsep, *Essays*, pl. LXIV, f. 12 et suiv.
[2] *Ind. Alterth.* II², 811 et suiv.
[3] *Archæol. Surv.* III, 39 et suiv.
[4] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1854, p. 681, etc.

très-anciennes trouvées à Ujjayanî[1]; celles-ci à leur tour se comparent et s'associent naturellement par leurs caractères généraux à des exemplaires fort antiques découverts à Behat[2]. Les unes et les autres sont à coup sûr de provenance buddhique; les emblèmes dont elles sont frappées en font foi.

A ces monnaies, que j'appelle plus spécialement buddhiques, il faut ajouter une classe très-différente, représentée par de nombreux spécimens, qui réclame une place spéciale et assez bien définie; je veux parler des monnaies des rois Siṁhas du Surâshṭra. Les médailles dont nous venons de faire une énumération sommaire offrent une assez notable variété d'emblèmes dont la plupart s'accordent précisément avec ce que nous observons dans les reliefs des stûpas; celles-ci présentent une grande uniformité. Les revers en sont régulièrement marqués d'un même symbole. La partie principale en est une figure composée de trois demi-cercles disposés sous une forme triangulaire au-dessus d'une base horizontale (△); on lui attribue généralement, depuis Prinsep, la signification du stûpa; pourtant sa ressemblance avec un symbole usité sur des monnaies mithraïques y a fait chercher aussi, et par Prinsep lui-même, la signification du feu adoré des Érâniens[3]. M. Lassen[4] considère que c'est ici la vraie

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI.
[2] Prinsep, *Essays*, I, pl. XX.
[3] Voy. Edw. Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, p. 25.
[4] *Ind. Alterth.* II², 917.

valeur de ce symbole. Je pense au contraire qu'il n'a dans aucun cas cette signification[1], ni dans les monnaies de Pantaléon où il est associé au svastika qui est un emblème indien et non irânien[2], ni dans les monnaies des rois indo-scythes où se rencontre constamment un mélange assez confus de types hétérogènes, et où l'emploi de symboles buddhiques ne saurait surprendre, ni surtout dans les monnaies de la présente série. On peut voir, par la comparaison de certaines médailles postérieures, issues de ce type même[3], que, lorsqu'ils voulaient réellement représenter l'autel et le feu sacré, les graveurs indiens savaient trouver une forme plus distincte, comparable, celle-là, à ce que nous trou-

[1] Il importe peu que la pyramide soit ici composée de trois demi-cercles, au lieu de cinq dont elle est formée sur plusieurs médailles de notre première série buddhique; des exemplaires comme Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 3 (Amoghabhûta ou Kraṇanda), XIX, f. 18 (monnaie de Jaunpur); *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 21, 27, 28, 31 (monnaies d'Ujjayanî) (cf. aussi Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 6) le prouvent clairement. M. Edw. Thomas (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 58) a dénié d'une façon générale la signification spécialement buddhique de ce symbole. «Il aurait été originairement inspiré par le tumulus normal.» M. Thomas n'apporte pas une seule preuve véritable à l'appui d'une vue que tous les monuments écrits ou figurés tendent également à repousser. Il est en revanche fort admissible que cette marque ait passé, avec une signification locale ou simplement par imitation traditionnelle, sur les monnaies de souverains qu'elle n'autorise point à considérer, sans plus, comme des sectateurs de Çâkya. En ce qui concerne les rois Siṁhas, cf. plus bas.

[2] Masson, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1834, p. 166.

[3] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1835, pl. XLIX, f. 13-15. Cf. *Ariana ant.* pl. XXV, fig. 28, 29.

vons sur les monnaies sassanides[1]. L'emploi de cette figure sur des monnaies certainement buddhiques ne permet pas de douter qu'elle n'ait servi à rappeler le stûpa; il n'existe dans le cas particulier aucune raison d'y voir une sorte de doublet archéologique. On a interprété en faveur du caractère érânien de ces monnaies la présence de deux autres emblèmes : le croissant et un cercle de six points groupés autour d'un point central plus gros où l'on reconnaît une représentation des cinq planètes complétées par le soleil et la lune[2]. Quelles que soient la valeur véritable et l'origine première de ces images, deux faits sont

[1] Le même symbole revient sur une monnaie d'un Satyamitra (Prinsep, *Essays*, pl. XXXIV, f. 22) auquel, de même qu'à Vijayamitra (*ibid.*), Prinsep supposait, en raison du nom de «Mitra,» des attaches mithraïques, érâniennes; le vardhamâna et même le buffle font bien plutôt penser à des séries buddhiques. Les noms font, d'autre part, songer à la dynastie des Çuṅgas où les Purâṇas nomment Pushpamitra, Agnimitra, Vasumitra, Vajramitra (Lassen, *Ind. Alterth.* II, 366). Cf. cependant les vues bien différentes de M. Lassen, II, 950. C'est peut-être au Bhâgavata de cette famille qu'appartiendrait la monnaie buddhique qui est marquée de ce nom (Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4). Il faudrait dès lors admettre que la haine du buddhisme attribuée au fondateur de cette dynastie, célèbre par ses persécutions, n'aurait point été héréditaire. M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 479 n.) voit dans ce nom la désignation du Buddha en personne, et il faut avouer que l'exergue paraît porter, non «Bhâga°» (comme une faute d'impression le fait dire à M. Thomas), mais «Bhaga°.» Il est pourtant extrêmement invraisemblable que ce type d'homme armé du trident vise une représentation du pacifique docteur; il est à peu près certain que le nom dont il est entouré, et dont les deux derniers signes ne sont pas du reste suffisamment distincts (Prinsep, I, 117), désigne bien le roi, auteur de la monnaie.

[2] Lassen, p. 918; d'après M. Edw. Thomas, *loc. cit.* p. 26.

certains : d'abord le croissant paraît fréquemment sur des monnaies évidemment buddhiques[1] où d'ordinaire il couronne le stûpa, comme ferait le parasol; en second lieu, la « constellation » revient, très-clairement à ce qu'il semble, sur l'avers de la monnaie toute buddhique et à coup sûr nullement érânienne de Bhâgavata[2]. Il y a plus : un étendard figuré dans un relief à Sanchi[3] et surmonté, comme tous les étendards buddhiques de ces monuments, du vardhamâna, porte ensemble les deux emblèmes en question; il importe peu que les sept astres de la « constellation » n'affectent pas la disposition symétrique décrite ci-dessus; c'est là une déviation accidentelle déterminée par le désir de remplir la place disponible; l'identité du nombre de sept étoiles et le voisinage immédiat du croissant ne laissent point d'hésitation sur la légitimité du rapprochement[4]. Les acteurs de la scène, groupés autour de cet étendard, sont précisément occupés à rendre, au son des instruments, leurs hommages et leurs respects au stûpa. Il ne faut donc point chercher d'incompatibilité dans l'asso-

[1] Cf. par exemple la monnaie de Vishṇudeva, Prinsep, *Essays*, pl. VII, 1. Voy. Lassen, II, 943-944.

[2] Ap. Prinsep, *Essays*, pl. VII, f. 4.

[3] Fergusson, pl. XXVIII, f. 1.

[4] A Bôrô-Boudour, un relief (pl. CCCXCII de la publication du gouvernement néerlandais) figure de même le soleil, la lune et sept constellations (sans doute les cinq planètes avec Râhu et Ketu), et les montre, semble-t-il, environnés d'un respect presque religieux. Cf. encore le soleil, la lune et les étoiles qui ornent le dais du Bodhidruma dans le Mahâstûpa à Ceylan (*Mahâv.* p. 179, v. 14).

ciation de ces trois symboles. Nous pouvons reconnaître le stûpa sur les monnaies du Surâshṭra.

Ce point était important à établir pour bien juger du dernier symbole, le moins transparent de ceux qui figurent dans cette série. Le stûpa y est régulièrement accompagné d'une ligne ondulée qui court horizontalement au-dessous de sa base. M. Thomas[1], qu'a suivi M. Lassen[2], s'appuyant, par un procédé assez singulier, sur l'analogie de l'hiéroglyphe égyptien qui signifie l'eau, y a cherché un symbole de l'Océan[3]. Depuis, le même savant nous a fourni lui-même le moyen de rectifier cette première hypothèse. Le type des monnaies qu'il dit « de Kraṇanda » présente une figure tout à fait analogue à celle des Siṁhas, avec cette différence purement extérieure que le stûpa est formé de la superposition de cinq demi-cercles, au lieu de trois. Dans l'interprétation de l'exemplaire dont il donne une reproduction nouvelle, M. Thomas explique sans hésitation la ligne ondulée comme un symbole du serpent[4];

[1] *Loc. cit.* p. 25.

[2] P. 917.

[3] A coup sûr, M. Steuart s'exprimait peu exactement, quand, dans la première description de ces monnaies (*Journ. Roy. As. Soc.* IV, 274), il attribuait à cette figure la forme d'un arc.

[4] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 475. C'est pourtant en décrivant cette monnaie que Prinsep avait d'abord songé à chercher dans le présent emblème une image de la mer (*Essays*, I, 83). Quant à M. Lassen, il demeure incertain sur sa signification dans cette série; car il lui paraît difficile de penser que, comme dans les monnaies du Surâshṭra, le symbole en question y signifie « l'eau. » (*Ind. Alt.* II, 820, note 2).

M. Fergusson, citant la même médaille, s'associe à cette explication[1]; il ajoute que cet emblème se retrouve sur la plupart de ces anciennes monnaies. Il est certain que la même ligne ondulée reparaît dans le plus grand nombre des exemplaires de cette série[2], toujours accompagnant l'image du stûpa; dans quelques-uns seulement, elle prend place au-dessous de la gazelle[3], et la forme qu'elle affecte s'accorde assez mal avec ce symbolisme de l'Océan qu'on y a cherché; il est plusieurs cas, au contraire, où, malgré un dessin nécessairement conventionnel, elle rappelle décidément la forme du serpent[4]. Mais l'impression est particulièrement frappante dans des monnaies de la dynastie des Devas de Jaunpur[5], où le «serpent» est figuré au-dessous de la roue et de l'arbre[6]. Sur certaines monnaies de cuivre des rois

[1] *Tree and Serp. Worsh.* p. 162, note.

[2] Cf. par exemple, Prinsep, *Essays*, pl. IV, 1, 2; XIX, 16; XLIV, 2-8, 10.

[3] Par exemple, *ibid.* pl. XX, 48.

[4] Comme pl. XLIV, 5, 8, rev. et av. On peut comparer aussi, pl. VII, 2, une monnaie de Behat, appartenant à une classe voisine.

[5] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, 4, 5. M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* p. 69, note 1) y a bien reconnu le serpent. Mais il va évidemment trop loin quand il affirme que sur toutes les monnaies de cette série le serpent est le principal emblème. Je ne parle pas de la singulière attribution qu'il risque de ces monnaies à la famille des Nandas, encore moins des conclusions qu'il tire de prémisses si fragiles. — Le serpent paraît encore, mais au-dessous de la figure du roi, dans les monnaies de Râmadatta (*Journ. As. Soc. Beng.* 1838, pl. LX, 22, 26).

[6] Peut-être devons-nous reconnaître le même emblème, et cette

Siṁhas[1], qui, d'ailleurs, reproduisent exactement les emblèmes des monnaies plus précieuses, la ligne ondulée se modifie d'une façon remarquable; elle y est divisée dans sa partie centrale en deux branches qui laissent entre leur écartement une ouverture oblongue. Cette forme exclut évidemment l'ancienne hypothèse sur ce symbole, dont l'identité essentielle sous ces deux figures serait démontrée, s'il était nécessaire, par la comparaison d'autres monnaies de la même série[2]. Cette particularité ne laisse point que d'être instructive. Diverses médailles dites « des satrapes buddhistes » portent au revers une figure qui se rapproche sensiblement de cette nouvelle forme de notre emblème, bien que l'ouverture centrale en soit beaucoup plus accusée[3]. A son tour, par la forme qu'en prennent les extrémités, cet emblème ( ) se rattache à une figure ( ) d'une monnaie bactrienne[4], où Prinsep a reconnu le caducée, qui s'observe, très-analogue, mais plus distinct, sur les monnaies de Ménandre et de Mayas. Or, le caducée, c'est le serpent lui-même, non-seulement par son origine et sa signification mythologique, mais directement et dans la forme parfaitement claire que lui donnent certaines monnaies indiennes,

fois placé verticalement, sur certaines médailles, comme cette monnaie à légende arianique reproduite dans Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, 1, av.

[1] Thomas, *Journ. Roy. As. Soc.* XII, pl. II, 27-32.

[2] *Loc. laud.* f. 33 et 34.

[3] Prinsep, pl. XLIV, 12, 13, 14, 16.

[4] Prinsep, pl. XXVIII, 15; p. 358.

comme ce type de Mayas reproduit par Prinsep [1]. Sans vouloir exagérer la portée de cet enchaînement, les anneaux en sont assez étroitement reliés pour qu'on y trouve une confirmation sérieuse de notre interprétation de « la ligne ondulée. » Il eût été bien étrange qu'un symbole qui sur les stûpas est figuré avec tant de profusion manquât tout à fait sur des suites de médailles dont le caractère buddhique ou tout au moins les attaches buddhiques sont si évidentes. Toutes, d'ailleurs, appartiennent à une période voisine de l'époque à laquelle sont attribués ces monuments. Est-ce à dire qu'il faille nécessairement considérer la dynastie du Surâshṭra comme ayant professé le buddhisme? C'était le sentiment de Prinsep; M. Lassen y contredit [2]; M. Thomas [3], prenant une position en quelque façon intermédiaire, voit dans ces chefs, sur des indices assez vagues, des adorateurs spéciaux du soleil [4]. Le fond de la question est pour nous assez indifférent. Il est cer-

[1] *Essays*, pl. XIII, 4, rev.

[2] Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.* Lassen, *Ind. Alt.* II, 918, 923 et 924. Il est certain que les raisons sur lesquelles s'appuyait la conjecture de Prinsep ne sont plus acceptables; en revanche, il ne faut point invoquer le nom de Rudradâman comme une preuve décisive en sens opposé. Outre que la signification en est en quelque sorte contre-balancée par le nom de Saṁghadâman, il suffit de rappeler, par exemple, cette inscription de Mathurâ mentionnant un don fait par des *Jaïnas* du nom de « Çivadâsa » et de « Rudradâsa » (Cunningham, *Archæol. Surv.* III, p. 32, 33, inscript. n° 9). Je ne parle point du nom d'Içvaradatta, sur lequel M. Lassen observe lui-même qu'on ne peut fonder d'induction solide.

[3] *Loc. cit.* p. 26, 28.

[4] Depuis, M. Thomas paraît s'être rapproché du sentiment de

tain que, si les emblèmes des monnaies devaient être considérés comme un criterium décisif, c'est pour le buddhisme qu'ils nous autoriseraient à revendiquer ces souverains.

Le seul fait que nous ayons l'intention de retenir est indépendant de cette considération générale. Nous venons de constater que le serpent apparaît associé, aussi haut que nous puissions remonter, à tous les autres symboles familiers aux buddhistes, que d'ailleurs il se rencontre un peu partout dans les régions qui ont fourni un contingent de monuments numismatiques. Il semble enfin que ces monuments rapprochent d'une façon particulièrement étroite, intentionnelle et significative, le serpent et le stûpa. On va voir combien ces données s'accordent avec celles qui résultent des reliefs de Sanchi et d'Amravati.

Sur l'un et l'autre monument le Nâga revêt tour à tour deux formes bien tranchées et deux rôles très-différents, surtout au premier aspect. Il y a les représentations hiératiques et les représentations anthropomorphiques ou légendaires. Dans le premier cas, le serpent est figuré sous la forme animale, mais avec plusieurs têtes, cinq ou sept[1] d'ordinaire.

M. Lassen, mais par des raisons dont on a vu tout à l'heure l'insuffisance (*Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1865, p. 58).

[1] Dans un spécimen des sculptures d'Udayagiri, donné par M. Fergusson (*Tree and Serp. Worsh.* pl. C, f. 3 et 4), le serpent est figuré avec trois têtes. La multiplicité seule en est caractéristique; c'est un trait commun dans toutes nos mythologies à plusieurs monstres nuageux. Le nombre exact en est variable et indifférent. Les

M. Fergusson pense que, sous cette forme, le Nâga est dans les monuments en question l'objet d'un culte véritable, d'une vénération si accusée que, suivant lui, elle le mettrait de pair avec le Buddha lui-même[1]. Deux ordres de sujets paraissent surtout avoir fait naître cette illusion. Un relief de Sanchi[2] nous montre une sorte de cabane couverte en forme de coupole, entourée d'hommes dans l'attitude de l'adoration; sous cet abri le serpent à cinq têtes occupe une place évidemment importante. M. Beal[3], en reconnaissant dans cette scène la conversion des Kâçyapas, a définitivement écarté les premières conjectures de M. Fergusson sur les prétendus Dasyus, adorateurs du Nâga. On ne saurait désormais méconnaître dans le feu sacré qui brûle sous les chaperons étendus le vrai objet de l'adoration, dans le Nâga le génie protecteur de l'*agnyâgâra;* il est en quelque sorte un hôte, après tout secondaire, il n'est pas le titulaire du petit temple. Amravati[4] nous fournit, dans un exemple tout analogue, un parallèle complet : ici encore le serpent fait cortége à l'objet véritable du respect manifesté par les ascètes; il n'est que le gardien des pieds sacrés. Il ne peut subsister aucun doute sur ce point. Nous voyons à plusieurs reprises tous les appareils de la vénéra-

serpents détruits au sacrifice de Janamejaya ont trois, sept, dix têtes; Çesha en a mille, etc. (Comp. Gubernatis, *Zool. Mythol.* II, 416, etc.)

[1] Fergusson, p. 173, 178, 202, 219, al.

[2] Pl. XXXII.

[3] *Journ. Roy. Asiat. Soc.* new ser. V, 177.

[4] Pl. LXX.

tion et du culte réunis autour de constructions semblables, où manque toute trace du Nâga[1]. C'est un trait décisif pour son rôle dans ces monuments qu'il n'y apparaît jamais seul, mais régulièrement associé à des images ou à des symboles bien connus et auxquels s'adresse certainement l'adoration : il enveloppe dans ses replis et ombrage de ses chaperons étendus le Buddha[2] ou les pieds sacrés[3], qui en sont l'emblème le plus direct. Loin de recevoir un culte dominant, le Nâga est ici subordonné aux images révérées; il en est en quelque façon l'ornement et comme le cadre traditionnel. C'est ce que prouvent les scènes où des Nâgas à forme humaine adorent par exemple les pieds sacrés abrités sous le serpent à cinq têtes. L'intention des artistes ne pouvait être de les représenter se rendant un culte à eux-mêmes, à des représentants de leur propre espèce[4].

Cependant, parmi les stûpas en miniature figurés à Amravati, plusieurs portent à leur place d'honneur l'image du Nâga à cinq têtes[5], et c'est évidemment sur ces exemples que s'est fondé surtout M. Fergusson pour prétendre que le culte supposé du serpent aurait fait, entre l'époque à laquelle il attribue les sculptures de Sanchi et celle où il rapporte les reliefs

[1] Nous reviendrons sur ces représentations en parlant tout à l'heure du stûpa.

[2] Pl. LXXVI, etc.

[3] Pl. LXXIX, 2; LXXXIII, 2.

[4] On verra tout à l'heure que le serpent hiératique est essentiellement identique au Nâga à forme humaine.

[5] Pl. LXXVIII, 1; XCI, 1, 2; XCIV, 3; XCVII, 1.

d'Amravati, des progrès si sensibles[1]. Il est vrai qu'il signale lui-même (p. 219), comme un trait propre à cette catégorie de stûpas, l'absence d'adorateurs; je ne saurais me prévaloir de cette remarque, car, dans plusieurs cas, les adorateurs y paraissent (pl. XCIV, 3; XCVII, 1) exactement comme dans les autres représentations analogues[2]. Mais il suffit de comparer les figures parallèles pour se convaincre que les hommages, pas plus que tout à l'heure, ne s'adressent dans ce cas au Nâga; les petits stûpas de la pl. XCVII, f. 2, 3 et 4, par exemple, reçoivent les honneurs accoutumés sans qu'aucune image spéciale y figure; c'est au stûpa lui-même qu'ils s'adressent, aux reliques qu'il est censé contenir ou au personnage dont il est censé perpétuer la mémoire. Cette place très-apparente ainsi réservée au Nâga démontre qu'il avait un certain rôle dans les conceptions légendaires ou religieuses des buddhistes, comme les pieds sacrés, comme le cheval, rien de plus; elle ne nous autorise pas plus à supposer un culte du serpent, dans un sens positif et précis, que nous ne sommes en droit de croire à une religion des pieds ou du cheval.

[1] Il est du reste parfaitement naturel que les légendes locales d'Amravati relatives à des Nâgas aient amené les artistes à y prodiguer les figures de Nâgas et les scènes où paraissent ces génies.

[2] On observera de plus que, suivant M. Fergusson, ces sculptures appartiennent au stûpa central, qui représenterait la partie la plus ancienne des constructions d'Amravati. Ceci semble aller contre les conclusions du savant archéologue sur un prétendu développement du culte du serpent entre Sanchi et Amravati.

Aussi bien le Nâga n'est-il pas toujours dans nos sculptures le personnage révéré que nous entrevoyons ici. Nous le trouvons[1] coordonné dans l'ornementation aux emblèmes habituellement respectés des buddhistes, mais sans aucune trace d'une sainteté particulière. Deux cas sont surtout intéressants, ils servent de transition naturelle, l'un à l'intelligence du Nâga sous sa forme humaine, l'autre à l'intelligence de son rôle d'ensemble, tel que le définissent les textes et les légendes : ce sont la représentation du Nâga adorant l'arbre, et la représentation du Nâga déchiré par Garuḍa.

Divers reliefs à Sanchi et à Amravati[2] offrent des réunions d'êtres de forme humaine parfaitement normale, à cette exception près que leur tête est surmontée d'un col de serpent à cinq têtes pour les hommes, à une tête pour les femmes. Ils sont figurés dans des scènes de la vie ordinaire[3], qu'il

[1] Pl. L, 1.

[2] A Amravati surtout, en raison sans doute des légendes locales relatives à des Nâgas.

[3] Cf. par exemple, la « conférence » de la pl. LX, les scènes de palais, pl. LXXII, 2 ; la prédication, pl. LXXXII, 1. Dans quelques cas (cf. par exemple, Fergusson, p. 197) tous les personnages d'une réunion de Nâgas ne sont pas munis de la tête de serpent. Je ne pense pas qu'il faille attacher d'importance à cette omission dans des scènes où la majorité des acteurs se trouve suffisamment caractérisée. On pourrait comparer un fait signalé par M. Fergusson lui-même dans les grottes d'Ellora (*Journ. Roy. Asiat. Soc.* VIII, 75) ; on y voit des rangées de personnages qui, évidemment dans l'intention de l'artiste, appartiennent tous également à la race des Nâgas, bien que les hommes seuls y soient munis de la tête de serpent. L'absence de cet appendice n'est pas plus significative en

est assez malaisé de définir exactement dans chaque cas particulier; ils sont surtout associés aux pratiques du culte buddhique, rendant hommage à l'arbre, au triçûla, aux pieds sacrés, au stûpa, aux reliques, au Buddha lui-même[1]. M. Fergusson s'est fait de ces personnages une idée assez singulière. Malgré quelque hésitation relativement à leur caractère réel ou démoniaque (p. 125), il s'arrête évidemment à la première hypothèse, et les considère comme une race particulière, spécialement attachée au culte du serpent, qu'elle aurait répandu avec elle dans les diverses régions de l'Inde; elle en porterait le signe distinctif dans la tête de serpent attachée à chacun de ses représentants. Il est superflu d'insister sur ce qu'un procédé pareil aurait de surprenant et d'exceptionnel. Le relief où le Nâga est, sous la forme mythologique, associé à divers animaux fantastiques qui représentent certainement diverses classes de génies, pour adorer l'arbre

pareil cas que dans les reliefs où, parmi une majorité de Nâgas femelles, quelques-unes paraissent qui en sont dépourvues. Cf. Fergusson, p. 210, etc. Le mélange d'hommes ou de Devas et de Nâgas est d'ailleurs parfaitement ordinaire dans la légende, et ne peut conséquemment, là où il le faut réellement admettre, nous surprendre dans les reproductions plastiques. Rien n'est plus fréquent que le rapprochement d'hommes, de génies, de Devas et même d'animaux dans des actes communs d'adoration.

[1] Fergusson, pl. VII; LVII; LXXIX, 2; LXXXIII, 2; LIX, 1; LXII, 1; LXXXII, 1; LXXVII; LXXII, 2. M. Cunningham (*Archæol. Survey*, I, xxiv) a déjà remarqué que c'est là l'occupation dominante des Nâgas dans nos sculptures; il a justement contesté qu'elles portent la trace d'une religion du serpent. M. Lassen n'observe pas la même réserve (*Ind. Alt.* II, 1194).

sacré[1], démontre assez que, sous la forme hiératique ou sous la figure demi-humaine, le Nâga n'est qu'un même être, purement légendaire. C'est à quoi tendent aussi les représentations plus ordinaires du Nâga où le tronc seul est humain et se termine en queue de serpent, tandis que la tête est ombragée sous le multiple chaperon[2]. Le caractère moins monstrueux des personnages de nos monuments ne nous doit point faire illusion : les monuments écrits attribuent aux Nâgas la forme purement humaine[3], ou leur prêtent au moins la faculté d'affecter tour à tour les formes les plus diverses[4]. Ils sont pleins, à coup sûr, de récits qui leur supposent, suivant les cas, la forme animale, une forme fantastique ou une constitution humaine, sans qu'il soit permis, et moins encore nécessaire, de distinguer des classes d'êtres divers soit par leur nature, soit par leurs origines. Nous ne pouvons que féliciter les artistes buddhiques d'avoir trouvé pour représenter ces êtres

[1] Pl. XV, 3.

[2] Cf. Fergusson, p. 73 et suiv. Voy. aussi, p. 56, l'image chinoise. Point n'est besoin de rappeler les nombreuses analogies qu'offre le monde des génies dans les mythologies congénères, depuis les Sirènes classiques jusqu'aux Seejungfrauen et au Nickelmann des Allemands.

[3] Hardy, *Manual of Budh.* p. 44, 163. On peut comparer aussi, à titre d'exemple, le conte de Jimûtavâhana, dans le *Kathâsaritsâgara*, XXII; le Nâga Çaṁkhacûḍa, dont le nom rappelle clairement les représentations plastiques avec les chaperons déployés, y est pourtant (v. 178-180) considéré comme doué exactement de la forme humaine.

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 313 et suiv.

d'une nature si inconsistante et si mobile, dans les fonctions humaines de la vie que leur prêtent les contes, un compromis ingénieux et un type après tout peu choquant[1].

Aucun des aspects sous lesquels les Nâgas apparaissent dans les sculptures n'est inconnu à la légende. On se souvient de l'histoire de Saṁgharakshita traduite par Burnouf[2]; nous y voyons les Nâgas adorant le Buddha, désireux d'entendre sa loi (p. 317); mais ils habitent une demeure sous-marine, ils sont redoutables par leur haleine empoisonnée (p. 318), et exercent une fascination qui fait qu'on ne se lasse point de les contempler (p. 319); ce sont les mêmes Nâgas qui, comme détenteurs attitrés de l'ambroisie divine (p. 331), sont en lutte avec Garuḍa. Ce seul exemple suffirait à établir l'enchaînement nécessaire de nos Nâgas anthropoïdes au Nâga hiératique qu'un relief d'Amravati nous montre dévoré par Garuḍa[3]. Le rap-

[1] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1194. On peut comparer ce qui, en Perse, arrive pour Azhi Dahâka, le serpent à trois têtes de l'Avesta, qui dans la légende épique de Firdousi n'a plus qu'une seule tête, mais encadrée de deux cols de serpent qui sortent de ses épaules. (Cf. Spiegel, *Arische Studien*, I, 115 et suiv.) Les agencements analogues sont, en Grèce et ailleurs, trop usuels pour qu'il y ait lieu d'y insister. Il suffirait, du reste, de renvoyer le lecteur à certaines scènes représentées à Bôrô-Boudour (par exemple, pl. CLXXX de la publication du gouvernement néerlandais), où les personnages ainsi figurés sont clairement les Nâgas qui habitent l'Océan, c'est-à-dire incontestablement les serpents démoniaques et semi-divins.

[2] Burnouf, *Introduction*, 313 et suiv.

[3] Fergusson, pl. LVI, 1, p. 187 et suiv. Un aspect démoniaque analogue du serpent se manifeste dans ces sculptures de Sanchi qui

prochement de ces rôles si divers déconcerte le système de M. Fergusson; il est pourtant aussi familier aux textes qu'aux monuments plastiques. Sans doute les uns comme les autres se plaisent à nous représenter les Nâgas vis-à-vis du buddhisme et du Buddha dans une attitude d'acquiescement et de respect[1], dans une relation favorable et pacifique: avec les dieux, les génies, et surtout les plus populaires, devaient passer à la secte nouvelle[2]. On se rappelle le Nâga qui garde le stûpa de Râmagrâma, y faisant ses dévotions matin et soir; Açoka laisse le monument intact sans en extraire les reliques[3]. Plus d'un conte attribue aux Nâgas un goût ardent pour les reliques du Buddha[4]; ce sont eux

représentent des hommes tuant des monstres mi-éléphants et mi-serpents (Fergusson, p. 122). La combinaison des deux éléments est probablement inspirée par la double signification de «nâga;» mais l'idée première de ces êtres monstrueux ne peut être empruntée qu'aux serpents démoniaques.

[1] En même temps qu'on les imaginait sous une forme humaine. Voy. par exemple Hardy, *Manual*, p. 44, 163.

[2] Le Buddha à l'occasion convertit aussi des «démons» (*Suttanip.* trad. Kumâra Svâmin, p. 41); il enseigne les Asuras dans une «caverne» dont le nom «Vajrakukshi» marque nettement l'origine nuageuse (le *Karaṇḍavyûha* dans Burnouf, *Introduction*, p. 222). Voy. dans le *Foe-koue-ki*, p. 161, la liste des huit classes d'êtres surhumains accessibles à la doctrine buddhique: les Yakshas, Gandharvas, etc. y figurent à côté des Devas et des Nâgas.

[3] *Foe-koue-ki*, 227. Beal, *Buddhist Pilgr.* p. 90. Burnouf, *Introduction*, p. 372.

[4] Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, p. 151, 182, etc. *Mahâv.* ch. XIX, XXXI, etc. C'est là le trait essentiel dans la légende relative aux reliques du Mahâstûpa (*Mahâv.* p. 186 et suiv.). Il en est exactement de même de la légende du *Dâṭhavaṁsa* (trad. Kumâra Svâ-

qui donnent asile au vase à aumônes du Bodhisattva, jeté dans les flots de la Nairañjanâ[1], et il va rejoindre dans le palais du Nâgarâja Mahâkâla les vases des trois derniers Buddhas. Les Nâgas demeurent, jusqu'à la révélation de Nâgârjuna, les détenteurs des doctrines du Mahâyâna[2]. Ce n'est là pourtant qu'une des faces du personnage; quelquefois aussi il est l'adversaire du Buddha. Et précisément sur ce terrain nos sculptures et nos légendes se rencontrent dans une même scène, je veux parler de la conversion des Kâçyapas. On se souvient qu'elle est préparée par une lutte épique où, pendant la nuit, le Buddha triomphe du Nâga qui est le génie protecteur de leur temple[3]. Quand le Buddha descend du ciel des Tushitas, le Nâga Nandopananda s'efforce de lui barrer le chemin; telle est sa taille prodigieuse qu'il cache le Meru tout entier, et, pour le vaincre dans une lutte entièrement mythologique de couleur et de détail, Maudgalyâyana est obligé

min, ch. iv), qui n'en est guère qu'une variante. Le conte siamois (Low, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, t. II, p. 82 et suiv.) n'est lui-même qu'un mélange assez confus de ces deux versions. Que cette tradition se soit d'ailleurs localisée (Fergusson, p. 174 et suiv.) ou non à Amravati, la question est pour nous fort indifférente. Il nous suffit de constater que tous ces contes fournissent dans le détail une foule de traits à l'appui de nos observations.

[1] Hardy, *Manual*, 169.

[2] Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 233. Chez les brâhmanes, ce sont les Vedas que des Nâgas ou des Asuras ravissent dans le Pâtâla d'où Âditya ou Vishṇu les rapporte à la terre (*Ind. Stud.* I, 384 n. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 907 n.). Cf. encore ap. Weber, *Das Râmâyana*, p. 55, 56, la légende relative au poëme de Vâlmiki.

[3] Hardy, *Manual*, p. 189.

de prendre la forme de Garuḍa[1]. Ailleurs c'est le çramaṇera Sumanas qui triomphe du serpent qui lui veut interdire l'approche du lac Anavatapa; il pénètre dans son vaste corps long de cinquante yojanas[2]. Cela n'empêche que le Lalita Vistara associe, à titre égal, les Serpents aux dieux les plus puissants du panthéon populaire[3].

L'accord est parfait entre les monuments écrits ou figurés : partout le Nâga apparaît sous la forme humaine, occupé dans des scènes de la vie ordinaire, mêlé surtout aux pratiques du culte buddhique, jaloux de s'instruire de la vraie loi, et pardessus tout de posséder des reliques; ce rôle prépare celui qu'il remplit sous la forme hiératique, associé aux figures sacrées, dont il est constitué le gardien. Ailleurs, animal fantastique et monstrueux, il entre

[1] Hardy, p. 302. Comp. les Mahoragas qui veulent s'emparer de l'arbre de Bodhi et que Saṃghamitra réduit en se soumettant à la même métamorphose (*Mahâv.* p. 116).

[2] Hardy, p. 232, 233. Cf., *Mahâv.* p. 72, l'histoire du çramaṇa Majjhantika.

[3] *Lal. Vist.* 93, 5; 136, 1. De même Nandopananda n'est clairement pas différent du double personnage Nanda et Upananda dont les soins respectueux entourent la naissance du Bodhisattva. Nous avons vu également que le serpent Kâla, qui se présente devant le Buddha, pour le célébrer, n'est point au fond différent du serpent Kâliya, qui, dans la légende originale de Krishṇa, est l'ennemi du dieu. Ce caractère double, ambigu, est commun dans toutes nos mythologies à divers génies de même ordre. Les Râkshasas eux-mêmes prennent parfois un rôle bienfaisant (par exemple, *Kathâsaritsâg.* XVIII, 340 et suiv.); les Apsaras, malgré tous les charmes que leur prête la légende, sont aussi des puissances redoutées (*Atharva V.* XIX, 36, 6, etc.).

avec les puissances bienfaisantes, Buddha ou Garuḍa, dans des luttes mythologiques d'où il ne sort que vaincu. Des anneaux apparents et solides rattachent l'un à l'autre ces aspects divers, faces changeantes d'un personnage unique : les Nâgas à corps humain qui s'intéressent à la loi buddhique sont les mêmes qui ont un souffle empoisonné et qui redoutent l'inimitié de Garuḍa; les Nâgas qui luttent contre le Buddha ou ses disciples avec tout l'arsenal des combats orageux sont les mêmes qui ont pour les reliques du docteur un goût si passionné [1]. Rien de tout cela n'appartient en propre au buddhisme.

Que le conte ait souvent représenté les Nâgas sous une forme humaine, rien n'est plus certain ni plus connu. J'en citerai l'exemple frappant que fournit l'histoire de Jîmûtavâhana, telle que la raconte Somadeva [2]. Elle suppose de toute évidence au Nâga que délivre le jeune prince la forme humaine

[1] Il va de soi que, si les Nâgas gardent et enferment de précieuses reliques, c'est au même titre qu'ils gardent des trésors ou enserrent les dieux lumineux. Suivant une légende (Hardy, *East. Monach.* p. 274), le serpent Mahâkâla fait apparaître à Açoka du fond du Pâtâla les images sacrées des quatre derniers Buddhas. Or c'est un « lien d'or, » qui, se frayant un passage au travers de la terre, va avertir dans son séjour infernal le Nâga du désir du roi. C'est exactement le bâton à la suite duquel Utaṅka pénètre jusqu'à Takshaka, le ravisseur du précieux joyau (*Mahâbhâr.* I, 795 et suiv.). Le conte brâhmanique se souvient encore que ce bâton dissimule et recèle la foudre d'Indra. On y peut comparer aussi certain récit d'Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 5) et ce fouet dont un roi qui a attelé des dragons frappe, pour se rendre invisible, les oreilles de ses monstrueux coursiers. C'est le *madhukaçâ*, le fouet des Maruts.

[2] *Kathâsaritsâg.* XXII, 177 et suiv.

(v. 178 et suiv.), et pourtant son nom même de « Çaṁkhacûḍa » contient une allusion bien claire à cette sorte de coiffure faite de chaperons étendus que représentent les sculptures; c'est bien d'un des êtres de l'empire et de la race de Vâsuki qu'il est question; c'est aussi d'une des victimes de Garuḍa, d'un de ces êtres que le relief de Sanchi nous montre déchirés par lui sous la forme hiératique et monstrueuse. Le Harivaṁça peint sous des traits humains Çesha lui-même, dans sa demeure infernale du Nâgaloka[1], Çesha le serpent à demi divin qui porte le poids de l'univers[2]. Il n'y a en effet aucune différence de type ni d'origine à établir entre les classes prétendues différentes des serpents; Çesha, Vâsuki, Takshaka sont frères[3]; Mahoragas, Nâgas, Sarpas sont au fond exactement synonymes[4], et il ne

[1] *Hariv.* 4437 et suiv.

[2] Cf. sa peinture bien transparente dans le *Vishṇu Pur.* II, 211 et suiv. Il va sans dire que le grand serpent cosmique n'est point par essence différent des autres serpents démoniaques : c'est Midgardsormr que combat Thôr.

[3] *Hariv.* 10495 et suiv. Çesha est le chef des « Daṁshṭrins, » Vâsuki, des « Nâgas, » Takshaka, des « Reptiles (sarisṛipas). » Mais au vers 226 et suiv. ces trois « Nâgas » sont égaux, et tous au même titre fils de Kadrû, au même titre persécutés par Garuḍa dans leur descendance (de même, *Mahâbhâr.* I, 2071, etc.). Malgré son caractère presque divin, Çesha, tandis qu'il s'absorbe dans de méritoires austérités, n'en désole pas moins l'univers par le venin qu'il répand (*Hariv.* 12076 et suiv.), suspendu qu'il est à l'arbre mythologique.

[4] Dans la période la plus ancienne, c'est ordinairement sous le nom de *Sarpas* que sont désignés ces génies (conf. Weber, *Ind. Liter.* p. 235); le nom de *Nâga* domine dans la littérature plus moderne. Actuellement les deux mots sont réellement synonymes dans

faut point distinguer entre les fils de Surasâ qui volent à travers l'espace et les fils de Kadrû[1], habitants de l'Océan ou du Pâtâla[2]. C'est un « frère de Vâsuki, » Kîrtisena, qui, dans le conte de Somadeva, prend une forme humaine et donne un fils à une mortelle[3]; c'est encore un « frère de Vâsuki, » Vasunemi, qui, sous les traits d'un vulgaire serpent, parle à Udayana et lui fait don d'une lyre merveilleusement harmonieuse[4]; c'est un autre fils de Kadrû, Arbuda, qui, dans une légende de l'Aitareya brâhmaṇa[5], revêt le personnage d'un ṛishi, et éclaire les Devas sur une faute commise dans le sacrifice. Çesha en personne passe pour un inventeur de la médecine[6].

Toujours et sous des déguisements bien transparents, le serpent conserve en réalité les mêmes fonctions qu'il remplit dans les tableaux les plus

l'usage religieux (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 183-185). Cf. l'observation, du reste exagérée, de Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 205.

[1] *Hariv.* v. 225 et suiv.

[2] Cf. la cité des Serpents (*Hariv.* 4183 et suiv.), ville tout humaine, encore qu'avec des ornements merveilleux, et bien que située au milieu de l'Océan; quant à ses habitants, leur forme humaine est assez constatée par le mariage que conclut l'humain Yadu avec cinq filles du chef Dhûmavarṇa.

[3] *Kathâsarits.* VI, 13 et suiv. Comp. la naissance de Çâlivâhana dans le Vikramacarita. Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 880 et suiv. note. Un conte analogue fut appliqué à Alexandre, qu'on représenta comme fils d'un serpent (Fergusson, *Tree and Serp. W.* p. 16).

[4] *Ibid.* IX, 80 et suiv.

[5] VI, 1, cité ap. Gubernatis, *Zoolog. Mythol.* II, 397.

[6] *Dict. de Pétersbourg*, sub v. *Caraka.*

purement mythiques. Gardien du breuvage d'immortalité [1], il est naturel qu'il dispense la santé et la vie [2]; gardien du feu céleste qu'il porte dans ses flancs et qu'il rejette comme un venin terrible, il doit recéler la force génératrice et vivifiante dont cette flamme est la source ou l'emblème; il enferme les trésors de la lumière qui brillent en ses demeures éblouissantes sous l'éclat des pierres rares, des joyaux merveilleux; il abrite le dieu lumineux, et le recèle durant son sommeil, durant son obscurcissement à la saison pluvieuse [3]; musicien, il l'est sans doute; c'est de lui que s'échappe la voix harmonieuse, grave et sacrée du tonnerre : il possède des instruments merveilleux, et donne asile à la parole religieuse [4]. Bref, le serpent est le génie du nuage d'où jaillit la pluie, le feu, le son de la foudre, qui, enroulé en vapeurs à l'horizon, soutient la terre voguant sur ses vastes replis; habitant de l'océan

[1] C'est-à-dire l'enfermant dans son propre corps (*Mahâbhâr.* 1503. 1504).

[2] Cette vertu fécondante et guérissante du serpent se manifeste encore dans des légendes comme celle que rapporte Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 138 et suiv. Cette faculté fait contraste avec l'autre aspect, dangereux et funeste, du Nâga, par exemple dans l'histoire de Marutta, et des ṛishis tour à tour tués et ressuscités par les serpents (*Mârkaṇḍ. Pur.* ch. CXXX, CXXXII).

[3] Cf. ci-dessus, ch. III, p. 308 n.

[4] C'est Sarasvatî, à la fois la déesse des eaux saintes et des chants sacrés, qui a donné la musique aux Nâgas (*Mârk. Pur.* cité par Pratâpa Candra Ghosha, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 217). Aussi la déesse a-t-elle sa place marquée dans le culte à la fête de la Nâgapañcami (Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 176).

atmosphérique et des montagnes célestes, il protége le foyer dont la flamme sainte est l'image terrestre de l'éclair qu'il enserre au ciel[1]. Les Nâgas forment la légitime descendance de l'antique Ahi.

Le témoignage de toutes les mythologies indo-européennes[2] démontre clairement qu'il ne faut point chercher l'origine de cette floraison poétique dans quelque pousse étrangère, greffée sur les créations âryennes. Le serpent, tour à tour monstrueux et ennemi du dieu lumineux, ou favorable et bienfaisant, bon génie du foyer ou du temple, gardien des fontaines et symbole de la santé, prophète et recéleur de trésors, monstre dont les dents de flamme engendrent des luttes fantastiques dans les champs du ciel labourés par le soc de l'éclair; le serpent gardien de l'ambroisie ou friand du lait, cet habituel représentant de la liqueur céleste, — il est, sous ces aspects divers, si connu des légendes érâniennes,

[1] Le serpent et le feu sont toujours étroitement rapprochés. La morsure de Takshaka produit un incendie (*Mahâbhâr.* I, 1769 et suiv. 1805); Çesha vomit le feu qui embrase l'univers au terme d'un kalpa (*Vishṇu Pur.* éd. E. F. Hall, II, 212); le svastika brille parmi eux, et, nous l'avons vu, un joyau dont nous savons la nature s'allume dans leur tête (la *Goldkrone* des serpents germaniques), quand ils se mettent en colère. Les traits analogues sont en nombre infini, et le souvenir s'en transmet jusque dans des cérémonies actuellement pratiquées, comme la Nâgapañcami, où l'on peut voir le rôle important et caractéristique des lampes (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 170).

[2] Les traditions buddhiques seraient à elles seules démonstratives : elles sont unanimes à mettre les Nâgas en relation avec la pluie, l'orage, la foudre (*Foe-koue-ki*, p. 161 et suiv. Beal, *Catena*, p. 48 et suiv. Burnouf, *Introduction*, p. 412. *Mahâv.* p. 72, etc.).

grecques, germaniques, qu'il suffit de signaler ici la parfaite concordance de ces données avec celles que l'Inde nous fournit.

C'en est assez pour faire sentir combien sont chimériques les hypothèses qu'on a avancées relativement à une prétendue race d'adorateurs du serpent. Il n'y a rien à tirer en leur faveur de la présence sur les monuments des Nâgas à forme humaine; cette interprétation illusoire a été tout au contraire inspirée à M. Fergusson par des spéculations plus anciennes [1]. Certaines tribus dans l'Inde, notamment dans l'Assam méridional, portent le nom de Nâgas [2]; le mot entre dans la composition du nom de plusieurs souverains de l'Inde, notamment dans une série de neuf Nâgas ou Nâkas, dont parlent les Purâṇas et dont il nous est parvenu des monuments numismatiques [3]; il apparaît encore dans plusieurs noms géographiques, notamment dans les « Nâgpur » des provinces centrales [4]; le conte donne à différents princes indiens un Nâga pour père [5]. D'autre

[1] Indépendamment de Tod et de Elliot (ci-dessous), je citerai Troyer, *Râjatar.* II, 310-316.

[2] C'est-à-dire peut-être « Montagnards. » Il faut du reste comparer ces « Nagnas » dont il est quelquefois aussi question, par exemple Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 452 n.

[3] Cunningham, dans le *Journ. As. Soc. of Beng.* 1865, p. 115 et suiv.

[4] Grant, *Gazetteer of the Centr. Prov.* 2e éd. p. lxiii et suiv.

[5] Les cas en sont trop fréquents pour qu'il soit besoin d'y insister. Il a été plus haut question de Çâlivâhana; en dehors des faits allégués par Troyer, par Tod, par M. Ch. Grant (*loc. laud.*), je renvoie encore, simplement à titre d'exemples, à Fergusson, p. 64, Lassen,

part, il se rencontre dans le Pendjâb une population de Taks, qu'on retrouve dans le Râjataraṅgini et peut-être dans Hemacandra sous le nom de Ṭakkas; d'après Tod[1], elle se donnerait pour ancêtre Takshaka, le nâga fabuleux; de sa présence dans la région de Takshaçilâ, près du Kashmîr, dans un pays où la légende épique place le sacrifice de Janamejaya[2], des traces d'un certain culte du serpent recueillies dans cette contrée par les Grecs, on a conclu que ces Tâks, dits *Takshakas*, étaient une population tout spécialement adonnée à l'adoration du serpent. Partant de ces premières données pour prêter une existence réelle et historique à des événements et à des êtres purement légendaires, depuis les Nâgas du Kashmîr jusqu'aux descendants de Kadrû (les Kâdraveyas, dont on a imaginé retrouver, dans la forme *Kâdasa!*, le nom sur des médailles anciennes), on a créé de toutes pièces une couche de populations ophiolatriques plus ou moins répandue sur

Ind. Alterth. IV, 109 n. etc. Si des traditions pareilles étaient particulièrement fréquentes parmi les populations de l'Inde centrale, il faudrait probablement en chercher la cause dans l'habitude chère aux brâhmanes de représenter les tribus indigènes comme des créatures à demi démoniaques.

[1] Tod, *Râjasthan*, I, 103-104.

[2] L'origine mythologique du conte est pourtant assez apparente dans l'histoire de Janamejaya. Ce nom, ainsi que celui de Parikshit, est simplement solaire. Le dieu, pas plus ici que dans les autres cas, ne peut détruire complétement ou définitivement les serpents : la nuit est aussi immortelle que le jour. Quant à ce mélange de l'idée de sacrifice avec des traditions toutes mythiques, l'açvamedha en est un exemple exactement parallèle.

tout le sol de l'Inde. On a retrouvé leur origine : ce sont des Touraniens, ce nom d'une si complaisante élasticité[1]. On en est venu à affirmer avec une sécurité étonnante que « l'on peut douter à peine que ces serpents ne soient des « Takshaks Scythians, de croyance buddhique..., établis déjà dans le nord-ouest de l'Inde du temps de la Grande Guerre, à partir duquel, jusque vers 500 av. J. C., ils auraient étendu leurs conquêtes dans l'Inde. Il n'est pas non plus douteux que les légendes de la Perse ne doivent être interprétées au moyen de cette clef, et que les serpents dévorants de Zohak ne soient des hordes de Scythes barbares venus du nord[2]. »

Nous pouvons accepter l'analogie; elle nous servira précisément à repousser les conclusions qu'elle est censée soutenir. Un pareil evhémérisme n'est vraiment plus de saison[3]; il est regrettable que les fantaisies arriérées de Tod, renouvelées par des savants de marque, téméraires ou trop peu méthodiques, continuent de faire une fortune imméritée,

[1] Fergusson, p. 47 et suiv. p. 62 et suiv. etc. Cf. p. 3, 12. Cunningham, *Archæolog. Surv.* II, p. 6 et suiv. Elliot, *Memoirs on the North-Western prov.* édit. J. Beames, I, 106 et suiv. Tod, *loc. cit.* et p. 580. Ces théories valent cette autre hypothèse, jadis produite, d'une origine égyptienne du buddhisme (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1845, p. 623 et suiv.).

[2] Elliot, *loc. laud.* p. 107 et suiv. Les « Scythes » jouent aussi un grand rôle dans les théories de M. Edw. Thomas (Marsden, *Numism. orient.* nouv. édit. p. 62, etc.).

[3] M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 1193, 1194) a déjà protesté occasionnellement contre quelques applications de ces théories, tentées par M. Fergusson.

et semblent, au moins dans l'Inde, entrer, bien provisoirement à coup sûr, dans les notions reconnues et acquises de l'archéologie indienne. La vérité est que partout où les Nâgas apparaissent d'une façon saisissable et distincte, c'est avec des caractères surnaturels et merveilleux qui ne permettent point d'y reconnaître autre chose que la classe de génies désignée sous ce nom. Qu'ils soient à plusieurs reprises mis en relation directe et étroite avec les hommes, il ne s'ensuit pas qu'ils aient plus de réalité historique que les Apsaras ou vingt autres classes de génies[1]; que si des légendes relatives à ces êtres fantastiques se sont plus spécialement localisées dans telle ou telle région, il n'en est pas autrement des Cyclopes, ni des Titans. Sans doute, de vagues souvenirs d'événements réels, de conflits historiques, ont pu, dans tel cas particulier, se réfugier dans les contes, et dissimuler des personnages réels sous ces masques imaginaires; la possibilité ne s'en peut nier *a priori*, mais la preuve en doit

[1] En ce qui est, par exemple, des généalogies rattachées à un serpent, le lien du serpent avec les mythes et les symboles de la génération, souvent manifesté par son association avec le liṅga, en explique suffisamment la fréquence. De là aussi la superstition signalée par Pratâpa Candra Ghosha (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 220) : si une personne voit en songe un nâga, ce rêve lui promet une nombreuse postérité. Dans un conte du Guzerat (*Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 181 et suiv.), le serpent se change tour à tour en «diamant» et en un «jeune enfant.» (Comp. *Ind. Antiq.* 1875, p. 5 et suiv.) Je citerai encore le Nârâyaṇa Nâgabali, sacrifice en l'honneur des Sarpadevatâs, pour obtenir des enfants (*Journ. Bomb. Br.* loc. cit. p. 168).

être faite pour chaque cas; avant d'évoquer, sur l'autorité de ces contes, toute une race de conquérants hypothétiques, il faudrait au moins dénoncer dans la physionomie des personnages derrière lesquels on croit les reconnaître quelque trait demeuré irréductible aux explications légitimement déduites des éléments connus. Ce trait, c'est dans le culte du serpent qu'on l'a prétendu découvrir.

Le serpent aurait reçu et recevrait encore[1] dans l'Inde un culte qui ne trouverait pas son explication suffisante dans le fonds des idées âryennes, qui devrait conséquemment remonter à une race différente et antérieure; j'ajoute à une race ennemie, comme le prouverait, si elle était fondée, l'interprétation que l'on prétend donner aux légendes, notamment à l'histoire de Janamejaya et de son sacrifice. Mais à quoi se réduit réellement ce culte dont l'on fait tant d'état? Les écrivains grecs ont conservé quelques traditions qui démontrent de la part des Indiens du Pendjâb une certaine vénération du serpent. C'est Abisares, nourrissant deux serpents de taille énorme, c'est Taxile montrant à Alexandre une couleuvre de dimension prodigieuse qu'il nourrissait et où il révérait l'image d'un dieu. On sait que des usages grecs, slaves ou germaniques, dont plusieurs n'ont point encore complétement disparu,

[1] Voyez les réserves de Pratâpa Candra Ghosha, dans un article influencé pourtant par les théories qui sont ici visées et qui l'ont entraîné à plusieurs reprises à des conclusions assez bizarres (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 213 et suiv. p. 218).

offrent à ces faits des parallèles exacts. D'autre part, le Râjataraṅginî présente diverses traces d'honneurs particuliers rendus aux Nâgas; le Nîlapurâṇa paraît avoir été le manuel de ces superstitions dont l'autorité aurait à diverses époques éprouvé des fluctuations, suivant les préférences religieuses du souverain. On se souvient de la part importante des Nâgas dans la légende du Kashmîr. Malgré ses théories préconçues, et en dépit de ses illusions evhéméristes à l'endroit des Nâgas, Troyer n'a pu méconnaître combien ces pratiques ont un caractère accessoire. Liées, comme un culte plus spécialement local, au brâhmanisme du pays, rien ne démontre qu'elles y aient eu une portée essentiellement différente de celle qu'elles eurent ailleurs, et dont nous jugeons par les représentations figurées répandues dans les temples, par les usages actuellement en vigueur dans d'autres parties de l'Inde. Il est fort possible, les faits pareils sont des plus ordinaires, que des circonstances locales aient prêté aux superstitions dont il s'agit une popularité plus étendue dans cette région du nord-ouest; à coup sûr nous en retrouvons des traces dans toutes les provinces de la péninsule.

On signale surtout deux cérémonies généralement répandues, où le serpent a un rôle prépondérant[1] : le Vâstuyâga et la Nâgapañcamî. Dans le

[1] La plus grande diffusion du culte du serpent parait se rattacher à sa fonction de divinité locale, Grâmadevatâ (Fergusson, *append.* p. 257, 259). Ce caractère de génie local, et en quelque sorte au-

premier, les Nâgas sont surtout invités à prendre leur place « sous l'autel ; » ils sont invoqués en union avec Agni ; on leur demande la santé et une longue vie[1]. Le Nâga passe en effet pour le Vâstupurusha, à qui Brahmâ a accordé la faveur d'être partout adoré lors de la prise de possession d'une demeure nouvelle[2]. Il est donc exactement le serpent, *genius loci* ou *ἀγαθοδαίμων* des Grecs et des Romains, toujours rattaché à l'autel et au feu sacré, doué de vertus guérissantes ; et sa première origine continue de se manifester dans les rites pour la consécration d'un étang[3]. Les « aborigènes »[4] n'ont, très-certainement, aucune part à revendiquer dans ces pratiques propitiatoires[5]. Le culte revêt dans la Nâgapañcamî un caractère plus réaliste[6]. Et pourtant les soins prévenants dont les serpents, pris dans les jungles et bientôt rendus à la liberté, y sont l'objet, ne manquent pas d'analogies dans les superstitions des

tochthone (comme gardien du foyer), est aussi évident dans le serpent indien que dans le serpent hellénique. Les buddhistes nous montrent le Nâga comme la « divinité tutélaire des cités » (Turnour, *Mahâv.* p. XXXVII).

[1] Pratâpa Candra Ghosha, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1870, p. 209.

[2] Pavie, *Journ. asiat.* 1855, t. I, p. 479.

[3] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214.

[4] *Ibid.* p. 218, 219.

[5] Il n'y a pas lieu d'insister, je pense, sur les spéculations ingénieuses, mais fantaisistes, de Pavie relativement à cette fonction aussi bien qu'aux autres aspects du Nâga.

[6] Vishvanâth Nârâyan Mandlik, *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, p. 169 et suiv.

Âryens de l'Occident[1]. Les noms des Nâgas qu'on y invoque, et qui sont ceux des serpents mythologiques de la légende, le mélange de superstitions rattachées à l'arbre et à tout le cycle atmosphérique[2], conservent à la cérémonie sa vraie signification.

Il est clair que l'importance du serpent dans le règne animal de l'Inde, la fréquence et le danger de ses morsures, les foudroyants effets de son venin, étaient de nature à lui assurer, dans ce pays, une place plus large qu'ailleurs dans la crainte et par suite dans les respects populaires. Des instincts fétichistes se greffent partout sur les religions naturalistes, dans la seconde période de leur existence. La vache en est, dans l'Inde même, un autre exemple, bien plus frappant encore et plus largement développé. Un pareil fait ne démontre à aucun degré l'intervention d'une race spéciale. C'est justement une des particularités de cet hommage propitiatoire rendu à l'hôte terrible des forêts indiennes, que toutes les classes, toutes les sectes, toutes les races s'y associent[3], toutes préoccupées également d'un péril également menaçant pour tous. Mais quelque part qui revienne aux circonstances locales, aux aberrations fétichistes et aux penchants superstitieux

[1] M. Fergusson en a lui-même, dans son Introduction, réuni un certain nombre qu'il serait aisé de grossir.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.* loc. cit. p. 214 et suiv.

[3] Vishvanâth Nârâyan Mandlik dans le *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 176. Relativement à l'Ananta-caturdaçi, cf. une remarque semblable, *Asiat. Res.* IX, 255.

dans la diffusion des pratiques qui se rapportent au serpent, il est certain qu'aucune ne s'explique en dehors de la conception mythologique et naturaliste générale chez les populations âryennes; toutes y ont également leur source et leur première origine. Démoniaque et semi-divin, de signification météorologique ou phallique[1], musicale et prophétique, d'action tour à tour bénigne ou funeste[2], le serpent est, avant tout, un être mobile et à double aspect : le moins favorable domine dans les monuments les plus anciens[3].

Je pourrais ne rien dire des conjurations que contient l'Atharva Veda contre des serpents ou contre des vers considérés comme la cause de certaines maladies[4]; il est pourtant curieux que, jusque

[1] Outre les faits cités précédemment, je rappelle la liaison particulière qui existe entre le nâga et le liṅga. (Cf. Fergusson, p. 75. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* IX, 259. *Ind. Antiquary*, 1875, p. 5 et suiv. et dans la planche les fig. 1 *a* et 1 *c*.)

[2] Relativement au pouvoir soit curatif, soit prophétique du serpent, on peut juger par diverses pratiques actuellement en usage que la tradition s'en est fidèlement transmise. (Cf. *Journ. Bomb. Br. R. As. Soc.* loc. laud. p. 178, 179, 186, etc.) De même, dans la légende qui se récite à la Nâgapañcami, la nâga femelle est en possession de l'ambroisie qui rend la vie à ceux qu'elle a tués (*ibid.* p. 172 et suiv.).

[3] Il est vrai que, s'il fallait en croire M. Fergusson, « toutes les traces d'un culte du serpent qui se peuvent trouver dans les Vedas et dans les écrits anciens des Âryens, seraient ou des interpolations de date postérieure ou des concessions faites aux superstitions des races sujettes » (p. 61, 62). C'est vouloir trop prouver; à plus forte raison quand le savant archéologue cherche à reléguer Ahi dans la même catégorie d'emprunts faits aux aborigènes (p. 49 n.).

[4] Cf. *Kuhn's Zeitschrift*, XIII, 135 et suiv.

dans ces pratiques superstitieuses, l'imagination ait mêlé le souvenir du serpent mythologique et de son primitif symbolisme. Ainsi s'explique pourquoi le conjurateur fait appel[1] à « la pierre formidable avec laquelle Indra détruit tout reptile, » pourquoi il invoque[2] le « soleil, » lui demandant, à son lever et à son coucher, de les « frapper de ses rayons. » La même inimitié entre le soleil et les Nâgas se manifeste dans un vers de l'invocation que Utaṅka adresse aux serpents[3] : « Qui, si ce n'est Airâvata, voudrait s'avancer parmi l'armée des rayons solaires ? » Je citerai encore une invocation du Yajus[4] : « Adoration aux serpents ! s'écrie le prêtre, à ceux qui sont sur la terre, à ceux qui habitent l'espace, à ceux qui habitent le ciel ; adoration aux serpents ! à ceux qui sont les flèches des Yâtudhânas[5], ou qui demeurent dans les arbres ; à ceux qui habitent les profondeurs. Adoration aux serpents ! à ceux qui sont dans l'étendue du ciel, ou qui sont dans les rayons du soleil[6], à ceux qui ont leur siége dans les eaux. Adoration aux serpents ! » Les serpents sont ici, suivant les conceptions ordinaires de la mythologie indienne, répartis entre les régions les plus diverses de la

[1] *Atharva V.* II, 31, 1.

[2] *Ibid.* II, 32, 1. Cf. V, 23, 6.

[3] *Mahâbhâr.* I, 800.

[4] *Vâjas. Saṁh.* XIII, 6-8.

[5] La flèche de la foudre.

[6] Cf. dans le *Taittir. Brâhm.* III, 1, 1, 6, et *Ind. Stud.* I, 92, l'invocation aux Sarpas mis en relation avec les Nakshatras. *Bhâgav. Pur.* XII, 11, 32-44, un des principaux Nâgas est admis dans le gaṇa de dieux qui préside à chaque mois.

création[1]; mais il faut tenir compte du commentaire expressif que nous fournit la cérémonie. Il s'agit du *pushkaraparṇopadhâna*, de cet acte liturgique qui consiste à préparer pour ishṭikâ, pour siége de l'offrande, une feuille de lotus. On se rappelle l'image cosmogonique qui représente le dieu créateur soutenu sur les eaux par une feuille de lotus; le soleil (hiraṇyagarbha), dont le lotus est un ordinaire symbole, paraît à la surface de l'océan céleste, et rend à toute créature la forme et la vie. C'est ce tableau que met en œuvre le début de la cérémonie (la feuille de lotus, le disque de métal (*rakman*), la statue d'or (*hiraṇyapurusha*) étendue sur la feuille), accompagné de vers (2-4) qui se rapportent au lever du soleil et aux préparatifs (5) du sacrifice qui l'appelle. A ce moment se place la prière aux serpents; elle est prononcée par l'auteur de l'offrande (le *yajamâna*) et suivie de vers où Agni est supplié de briller et de chasser les Rakshas (v. 9 et suiv.)[2]. Il suffit d'indiquer d'une façon générale cette marche de la cérémonie pour montrer clairement que ces Sarpas sont bien les génies du nuage et de l'obscurité; ils enveloppent le soleil naissant, et l'on s'efforce de conjurer leur puissance ténébreuse[3].

[1] Cf. l'invocation des serpents dans le çravaṇâkarman, *Âçval. Gṛ. S.* II, 1, 9 et suiv.

[2] Cf. *Kât. Çr. Sûtra*, XVII, 4, 1 et suiv.

[3] La Chândogya upanishad paraît, suivant la remarque de M. Lassen (*Ind. Alterth.* II, 514), attacher de l'importance au culte des

On peut juger combien, de cette signification naturaliste donnée, se devait aisément développer une autre fonction, parallèle, mais de tendance opposée : la face divine et lumineuse s'adosse à la face sombre et démoniaque. C'est le serpent bienfaisant et guérisseur ; c'est Midgardsormr chez les Germains ; Çesha chez les Indiens, prenant dans les vastes conceptions cosmogoniques une place respectée ; c'est, dans les pays classiques, le serpent gardien du feu sacré, le *genius loci*, gardien dans l'Inde de la flamme sainte, ou, ce qui est tout un, du principe fécondant (le serpent et le liṅga), protecteur et abri du dieu lumineux Vishṇu, puis dieu lui-même et frère du dieu incarné dans le personnage de Kṛishṇa, chez les buddhistes le serpent gardien et abri du Buddha, le serpent gardien des reliques, protecteur du stûpa.

J'ai insisté précédemment sur cette association du stûpa et du nâga : manifeste dans les sculptures [1], nous avons vu que, suivant toute vraisem-

serpents ; mais le terme de « sarpavidyâ » est trop vague pour nous fournir à lui seul aucun supplément d'information. (Cf. le *Mahâbhâshya*, cité ap. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 460.) — Dans l'Atharva Veda les Sarpas sont associés tour à tour aux Gandharvas et aux Apsaras (*Atharva V.* VIII, 8, 15), aux Rakshas et aux Pitṛis (XI, 6, 16), aux Gandharvas, aux Apsaras, aux Pitṛis et aux Rakshas (XI, 9, 16, etc.). Chez les Jainas (Weber, *Bhagavati*, II, 238) ils partagent avec les Asuras et les Suparṇas eux-mêmes (Garuḍa) le séjour du Pâtâla. La vertu fécondante du serpent perce dans un passage de l'*Aitar. brâhm.* (V, 23) : la Sarparâjñî, désignée comme ṛishi de *Rig Ved.* X, 189, ne serait autre que la Terre, et c'est en récitant cet hymne, en sa qualité de « Reine des serpents, » qu'elle se serait couverte de verdure et de fleurs.

[1] Non-seulement le Nâga y est fréquemment représenté sur la

blance, elle a laissé sa trace jusque sur les monnaies. Elle se fait aussi sentir dans plus d'une légende. Je renvoie à l'histoire du stûpa de Râmagrâma [1], au stûpa d'Amravati, pour ne point parler des stûpas merveilleux que les Nâgas édifient et honorent dans leur monde fantastique. Sans avoir la prétention de proposer ici une solution complète et définitive des problèmes qui se rattachent à cette forme de l'architecture religieuse (ce point n'a par bonheur qu'une importance secondaire pour la présente étude), je tiens à relever le fait de cette connexité; c'est un trait caractéristique qui achève la physionomie du serpent dans nos monuments buddhiques; j'ajoute qu'il me paraît de nature à ébranler les idées actuellement en faveur sur les origines du stûpa.

On représente assez généralement le stûpa comme issu des anciens usages funéraires : la coupole massive correspondrait au tumulus, la balustrade qui l'entoure au cercle de pierres dont le tumulus est d'ordinaire environné [2]. L'hypothèse est séduisante;

façade des stûpas, mais un de ces édifices figuré en miniature (Fergusson, pl. L) est enroulé dans les replis de deux serpents à trois têtes. Il faut noter encore une observation de M. Beal (*Catena of buddh. Script.* p. 102 n.): « at the entrance of the stûpa is often found the figure of a Nâga. » Autre chose est de savoir si, comme le veut le savant sinologue, c'est en sa qualité de « gardien de trésors » qu'il occupe cette place.

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 372, al.

[2] Prinsep, *Essays*, I, 154 et suiv. Thomas, *ibid.* p. 167. Köppen, I, 546, etc. Fergusson, p. 88 et suiv. p. 166, al. Je n'insiste pas sur l'origine « touranienne » ou « scythique » que l'on attribue aux pratiques en question. A coup sûr il ne faut pas chercher un anneau intermé-

divers rites expressément prescrits dans l'Inde tendent à l'appuyer [1]. M. Fergusson remarque pourtant lui-même que nous ne sommes point en état de marquer les diverses étapes d'une transformation si complète.

Un bas-relief à Sanchi [2] nous montre, avoisinés d'adorateurs et participant évidemment à des hommages religieux, des édicules dont la signification peut paraître d'abord assez indécise. On voit seulement qu'ils sont accompagnés d'un autel et que deux d'entre eux sont entourés d'une balustrade : l'une est faite de larges blocs grossièrement appareillés; l'autre rappelle assez exactement les constructions de ce genre ménagées autour des stûpas buddhiques; l'édicule même qu'elle enserre est par

diaire dans cette légende d'un cheval qui apparaît miraculeusement au milieu d'un stûpa, où M. Low voyait «une allusion aux usages funéraires de la Tartarie et de la Scythie» (*Journ. As. Soc. of Beng.* 1848, II p. p. 80). Encore moins convient-il d'appuyer l'origine tombale du stûpa sur des étymologies aussi imprudentes que fait quelque part M. Edw. Thomas (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, p. 481, 482). Quant à l'explication que M. Beal cherche du stûpa dans un rapprochement de symboles figurant les éléments, elle est évidemment beaucoup trop artificielle pour rendre compte d'une forme monumentale si répandue; elle prend son point de départ dans des combinaisons secondaires, sinon exclusivement chinoises; il me paraît qu'elle renverse le rapport vrai des termes qu'elle rapproche (*Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 164-166. Cf. *Catena of buddh. Script.* p. 102 n.). Une observation analogue s'applique à d'autres dérivations, également empruntées à l'ordre mystique. (Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 153.)

[1] Cf. particulièrement l'article de Bâbu Râjendralâla Mitra, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1870, p. 255, 257, al.

[2] Fergusson, pl. XXV, f. 1.

sa forme générale assez voisin de ces monuments. La planche XXXII nous éclaire sur la signification et l'origine de ces petits sanctuaires. On a reconnu dans ce relief le sanctuaire des Kâçyapas, le séjour du feu sacré, l'*agnyâgâra*[1]. Il est protégé par le serpent dont triompha, suivant la légende, Çâkyamuni, et qui figure ici en une place d'honneur. La forme en est évidemment empruntée aux cabanes des ascètes; on donne au dieu la même habitation, embellie et agrandie, qui sert à ses adorateurs. A Amravati[2], des hommes en costume d'ascètes rendent un tribut d'adorations à un sanctuaire tout à fait analogue; le serpent y tient de même la première place, et ici encore, bien évidemment, en qualité de gardien, de génie tutélaire; quant au feu, il est remplacé par les pieds sacrés; il n'a fallu qu'un changement de symbole pour imprimer un caractère buddhique à cet héritage d'un culte antérieur[3]. Il me semble qu'il y a là tout un enchaînement de faits qui nous invitent à remonter du stûpa à l'agnyâgâra. La légende semble connaître des caityas étrangers et antérieurs au buddhisme; ce

[1] Parlant de ce miracle, le Dîpavaṁsa (I, v. 36 de ma copie) s'exprime ainsi : Agyâgâre *ahinâgaṁ* damesi purisuttamo.

[2] Fergusson, pl. LXX.

[3] De même, à Sanchi, la figure 3 de la planche XXV semble offrir un développement de l'agnyâgâra, en l'honneur du vardhamâna. Comparez planche XXX, figure 2. L'association de l'arbre au sanctuaire est particulièrement digne de remarque dans ces deux cas, en ce qu'elle achève d'en caractériser la nouvelle application buddhique.

sont les « caityas des Vṛijis[1]. » L'aṭṭhakathâ citée par Turnour les définit comme des « sanctuaires consacrés aux Yakshas. » Cette explication donne, je pense, la clef d'un relief de Sanchi (pl. XXIX, f. 1); le sanctuaire qui y est figuré, par l'autel et par les flammes qui s'en élèvent (comme dans l'agnyâgâra des Kâçyapas)[2], se rattache étroitement à la série que l'on signale ici; les figures d'animaux merveilleux et fantastiques exprimeraient d'une façon très-naturelle la présence des Yakshas. Ces divinités secondaires, soit par leur signification, soit par leurs fonctions de gardiens près des trésors de Kuvera, sont sensiblement voisines des serpents mythiques; je les considère comme en étant, dans l'espèce, les substituts presque synonymes[3]. Si nous avons raison de rapprocher la représentation dont il s'agit des caityas des Vṛijis signalés par la tradition légendaire, ces sanctuaires, distincts de l'agnyâgâra pur et simple, dont ils ne seraient néanmoins qu'un facile développement, constitueraient un nouvel anneau intermédiaire entre l'édicule au feu sacré et le stûpa. Les

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 74 et suiv. *Mahâparinibb. sutta*, ap. Turnour, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, p. 994.

[2] Peut-être faut-il aussi ajouter les pierres disposées à la base dont la confusion est probablement l'œuvre du dessinateur, qui a pu d'ailleurs être trompé par la dégradation de la sculpture; j'imagine qu'elles entendent figurer la balustrade que nous avons déjà signalée plus haut.

[3] Il est curieux que, dans la version de la légende donnée par Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 419 et suiv., ce sont justement les Yakshas qui conduisent à bien la miraculeuse construction des 84,000 stûpas d'Açoka.

sculptures nous en fournissent encore un autre entre ces caityas prébuddhiques et les caityas buddhiques. Dans l'ermitage même des Kâçyapas, elles nous montrent (pl. XXXII en bas) une construction assez singulière : la forme est à peu près exactement celle du stûpa, et la balustrade circulaire n'y manque point. M. Fergusson refuse d'y voir un Dagoba, parce que le « tee » qui, dans ce cas, le devrait couronner, fait défaut. Il suppose que ce peut être une tombe. Cette hypothèse me paraît inadmissible. A quel titre figurerait ici un tombeau ? Rien dans la légende n'en appelle ni n'en motive la présence, surtout en une position centrale et privilégiée. Nous retrouvons une construction évidemment toute semblable à Amravati (pl. LXXXVI); elle avoisine également l'ermitage d'un ascète, brâhmanique à ce qu'il semble; la présence d'un tombeau n'y est pas moins improbable; l'étendard qui flotte sur le sommet parle positivement contre une pareille interprétation. Une dernière considération me paraît décisive : dans le premier cas l'apparence extérieure de l'édifice, sa forme, dans le second, excluent l'idée d'une construction en pierre et impliquent au contraire une construction de bois. Or, si nous sommes en présence de tombes, il faut expliquer comment le tumulus de terre, protégé à la fois par sa simplicité et sa consécration traditionnelle, a pu, en pareil lieu surtout (nous sommes dans des ermitages), être remplacé par une imitation en bois, plus compliquée et moins durable. Si le « tee » manque aux deux

figures, dans la seconde tout au moins, il est jusqu'à un certain point remplacé par l'oriflamme; dans la première, l'espace paraît avoir fait défaut à l'artiste; c'est peut-être à cette même raison qu'il faut attribuer la forme parfaitement sphérique qu'affecte la calotte de l'édicule. Le second au contraire, plus pointu, plus développé en hauteur [1], rappelle d'un peu plus près la forme antérieure de l'agnyâgâra, dont je considère que ces constructions sont des dérivés. Il est difficile d'y voir des monuments purement buddhiques; le milieu où ils sont placés, l'absence d'adorateurs qui, dans ces monuments, ne manquent guère aux vrais stûpas, l'interdisent également. Il n'en est que plus curieux de trouver sur l'un d'eux (pl. XXXII) un emblème où M. Cunningham [2] et M. Fergusson sont, en dehors de toute idée préconçue, d'accord pour reconnaître deux yeux. M. Hodgson [3] mentionne justement la coutume de

[1] On sait du reste que la forme hémisphérique est loin d'être observée avec une fidélité rigoureuse dans tous les stûpas. Les planches de l'*Ariana antiqua* conduisent bien plus ordinairement à une forme primitive exactement analogue au type de nos agnyâgâras. La même conclusion paraît ressortir des vases à reliques que nous connaissons et dont la forme semble s'inspirer, habituellement au moins, de celle des monuments qui devaient les abriter. Des intentions mystiques, et le *Mahâvaṁsa* (p. 175, v. 5 et suiv.) en témoigne presque expressément pour la comparaison buddhique de la bulle d'air, peuvent avoir eu une part d'influence sur la fixation définitive de la forme exactement sphéroïdale. (Cf. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 536.)

[2] *Bhilsa Topes*, p. 210.

[3] *Collected Essays*, p. 43, cité par M. Beal, *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. V, p. 165.

marquer de deux yeux dans le stûpa les faces du piédestal qui en couronne le sommet. Faut-il penser que ce signe, comme le croit M. Beal, symbolise le regard vigilant des quatre Lokapâlas? A coup sûr, cette remarquable rencontre est un argument de plus pour faire rentrer les édifices en question dans la série monumentale qui aboutit au stûpa, pour nous confirmer à n'en pas chercher le point de départ dans des formes et des coutumes funéraires. Ce point de départ, tout nous porte au contraire à le reconnaître dans le type de l'ancien agnyâgâra auquel s'appuie en dernière analyse la forme de ce que j'appellerai nos stûpas prébuddhiques [1].

[1] Je n'ai pas besoin de démontrer qu'il n'y a rien d'illogique ni de surprenant à ce que cette forme dérivée se perpétue comme nous le voyons sur nos monuments à côté de celle d'où elle est issue, pas plus qu'il n'est étonnant que l'une et l'autre se retrouvent à côté du type achevé et définitif du stûpa. Si l'on fait sortir le stûpa du tumulus et de son enceinte mégalithique, on est bien obligé d'admettre un fait tout analogue. Je ne dois pas manquer de noter une remarque de M. Fergusson qui aboutirait à une hypothèse voisine de celle que je soumets ici. A propos de la construction en forme de stûpa de la pl. LXXXVI, «il demeure incertain, dit-il, si nous la devons considérer comme un Dagoba, une tombe ou bien *un temple de quelque population antérieure à laquelle les buddhistes auraient par la suite emprunté cette forme pour leurs Dagobas.* Mon impression personnelle est que la dernière hypothèse est la plus vraisemblable» (p. 227). Le savant archéologue ne paraît pas pourtant s'être fort attaché à cette conjecture; d'ordinaire en effet, il semble regarder comme à peu près certaine la parenté du stûpa avec le tumulus et le cercle de pierres. — Dans notre hypothèse, c'est à titre d'objet sacré du respect religieux que les reliques auraient conquis leur place dans le stûpa; il était dans la logique des idées buddhiques que cette vénération s'étendit aux docteurs célèbres de la secte aussi bien qu'au Buddha lui-même. Il était naturel aussi que les plus grands

Mais le stûpa buddhique, sous sa forme définitive, ne présente-t-il pas, soit dans son application, soit dans sa structure, quelque trait qui répugne à cette hypothèse? Et d'abord le stupa a-t-il été, dès le début, employé comme sépulture, à titre spécial de tombeau? La combinaison systématique qui attribue le stûpa comme sépulture au roi Cakravartin est, nous l'avons vu, fort éloignée de démontrer, par elle-même, que ce mode de sépulture ait été réellement usité pour des souverains terrestres. Il n'y a, je ne dis point aucune preuve, mais aucune apparence que le stûpa ait été, anciennement surtout, élevé en l'honneur des rois. La tradition ne parle de stûpas qu'en corrélation avec des restes devenus déjà des reliques sacrées; l'idée de cet édifice entraîne avec soi une idée de vénération et de culte. Si la légende fait édifier des stûpas sur les reliques de Çâkyamuni, dès le lendemain de sa mort[1], c'est pour signaler la destruction postérieure de ces premiers édifices, par la main d'Açoka. A

personnages profanes demeurassent exclus de cet honneur; le silence de la tradition (pour Açoka, par exemple) nous autorise à penser que ce fut ce qui arriva en effet. Il faut avouer que ce fait est en lui-même bien défavorable à l'hypothèse de l'origine purement funéraire du stûpa. Les μνημεῖα élevés, suivant Plutarque (ap. Lassen, *Ind. Alt.* II, 342), à Ménandre ne prouvent rien, même indirectement, toute cette légende ayant été simplement transportée de Çâkya à un roi qui paraît avoir eu des relations avec le buddhisme.

[1] Nous sommes à cet égard d'autant mieux autorisés à nous défier de la tradition que nous la prenons en flagrant délit de fiction, quand, par exemple, Fa-Hian nous parle d'un stûpa construit par le Buddha en personne, et sur ses propres reliques.

voir la persévérance avec laquelle la tradition présente ce roi comme le grand bâtisseur par excellence, à quel chiffre fabuleux elle porte le nombre des stûpas qu'il fut censé avoir édifié, on est induit à penser que ce fut en réalité sous ce prince que commença l'affectation du stûpa au culte des buddhistes, ou tout au moins l'usage d'y enfermer des reliques. Cette conclusion est certainement appuyée, tant par la tradition qui relate l'anéantissement des stûpas antérieurs[1], que par notre analyse de la légende des funérailles du Buddha. On comprend mieux de la sorte la double fonction du stûpa; car, s'il sert à contenir des reliques, il est aussi employé, et très-fréquemment, à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. L'idée d'affecter à cette fin un type monumental dont la destination funéraire aurait encore survécu dans la mémoire publique n'est pas si naturelle qu'on le paraît admettre parfois. Aucun fait positif ne nous autorise d'ailleurs à considérer l'emploi du stûpa commémoratif comme un développement secondaire et plus moderne. Tout s'explique dès qu'on voit dans le stûpa un édifice du culte, un véritable sanctuaire. Sa transformation moderne dans la pagode à étages des Chinois[2] l'aurait, en un sens, ramené plus près de ses origines.

[1] Fa-Hian, ch. XXIII. Beal, *Buddh. Pilgr.* p. 90.

[2] Ritter, *Die Stûpas*, p. 231. Köppen, I, 537 et suiv.

On sait que la coupole du stûpa doit, en règle, être surmontée à son centre d'une sorte de plate-forme (le *tee*) sur laquelle on fixe le ou les parasols qui achèvent l'ornementation de l'édifice. Les développements qu'a pris par la suite cet appendice dans les constructions religieuses de la Chine, de l'Indo-Chine et du Tibet, la balustrade spéciale dont il paraît avoir été environné, au moins dans certains cas, comme par exemple à Sanchi [1], tout commande de le considérer comme une partie importante et significative de l'ensemble. La seule explication qu'on en ait tentée, à ma connaissance, est celle de M. Fergusson [2]; mais il m'est impossible de voir sur quoi il se fonde pour y reconnaître « a simulated relic box. » Rien n'est plus différent de tout ce que nous connaissons en fait de vases à reliques chez les buddhistes [3]. N'est-il pas plus plausible de voir dans le « tee » une transformation de l'autel qui, bien que vide quelquefois, ne manque pas au devant des petits sanctuaires où nous trouvons la première origine du stûpa? Sa persistance dans le monument buddhique, encore qu'à une place nouvelle, formerait d'un type à l'autre une attache de plus. Ne voyons-nous pas la plupart du temps, dans nos sculptures, un autel disposé au devant de l'arbre

[1] Fergusson, p. 96 et pl. II.

[2] *Loc. cit.*

[3] Quant aux objets représentés sur une sculpture de Buddha-Gayâ reproduite par M. Fergusson, *loc. cit.* note, à part la balustrade et les parasols ou les têtes de serpent, je ne sais vraiment ce qu'on y pourrait distinguer.

sacré? Et pour ce qui est du parasol étendu au-dessus d'un autel vide, outre que sa présence se justifierait naturellement comme le couronnement de tout l'ensemble, on peut voir, dans un relief de Sanchi[1], un cas pareil, où il n'y a pas même place pour cette explication. Enfin cet autel n'est pas toujours ni nécessairement vide. En effet, au Tibet toujours, et quelquefois à Ceylan, puis dans l'Indo-Chine et à la Chine, l'autel porte une sorte de pyramide[2]. Parmi les objets d'adoration ordinaire à Amravati nous rencontrons précisément, dressées sur ou immédiatement derrière un autel (ou un trône qui en tient la place), des colonnes de forme pyramidale, dont les côtés sont formés par des flammes et qui sont couronnées du vardhamâna. La présence des pieds sacrés au devant de l'autel témoigne expressément du caractère buddhique de l'ensemble[3]. Il me paraît bien difficile de séparer ces colonnes des pyramides disposées sur le « tee » des stûpas, d'autant plus que, parmi les emblèmes qui terminent les stûpas de forme pyramidale, on

[1] Fergusson, pl. XXXV, f. 2.

[2] Hodgson, Ritter, *Die Stûpas*, p. 230. Köppen, *Relig. des Buddha*, I, 537 et suiv.

[3] Je rappellerai à ce propos que, à la différence des *tîrthikas* soumis à un noviciat de quatre mois, les *aggikas* ou adorateurs d'Agni et les *jaṭilas* ou ascètes étaient admis immédiatement dans la communauté buddhique (Minayeff, *Gramm. pâlie*, trad. Guyard, p. XXXVII). Point n'est besoin de faire sentir combien les ascètes représentés dans nos sculptures rentrent exactement dans les catégories dont cette disposition disciplinaire constate évidemment une certaine affinité avec l'institution buddhique.

nous signale, à côté du parasol, «une flamme qui s'élève vers le ciel, le trident de Çiva ou le sceptre de prière buddhique c'est-à-dire la foudre[1];» ces deux derniers sont identiques, on le verra, de signification et d'origine avec le vardhamâna, que nous retrouverons lui-même couronnant le stûpa sur les monnaies de la série d'Amoghabhûti. A Sanchi[2] le vardhamâna reparaît, isolé, sur l'autel, au devant d'édicules qui par leur forme se rattachent directement à l'agnyâgâra, tandis que la visible prépondérance de l'arbre imprime à la représentation une physionomie spécifiquement buddhique[3]. Dans ces cas, aussi bien que dans les reproductions citées plus haut des édicules que nous comprenons sous le nom

[1] Köppen, I, 539.

[2] Fergusson, pl. XXV, fig. 2; pl. XXX, fig. 2. Exemple analogue à Amravati, pl. XCVIII.

[3] On remarquera à ce propos le nom de Cûḍâmaṇi que les Tibétains donnent à la pyramide qui couronne le stûpa (Hodgson, *Sketch of Buddh.* note 6, dans les *Transact. of the Roy. Asiat. Soc.* vol. II). A Bôrô-Boudour, presque tous les monuments sont couronnés d'une figure dont la forme générale est celle-ci : . C'est de toute évidence la pyramide qui, dans la plupart des pays buddhiques, s'élève au sommet des stûpas. Le triçûla, bien que d'un emploi plus rare, lui est dans certains cas clairement coordonné et assimilé (par exemple, pl. CCCLXXXIII, CCCLXXXV, etc.). D'un autre côté, l'ushṇisha (cûḍâmaṇi) du Buddha en affecte quelquefois exactement la forme (pl. CCLXVII), et dans une représentation (pl. CCCXXXII) du Cakravartin et de ses trésors, ce même symbole y figure le maṇiratna. En rapprochant ces faits de la signification que nous sommes amenés à attribuer soit à l'ushṇisha, soit au maṇiratna et au triçûla, il me paraît difficile de méconnaître dans l'emblème en question un symbolisme igné, qui, comme je l'indiquais, le rattache étroitement au pilier à flamme et à triçûla d'Amravati.

d'agnyâgâras, l'autel est disposé sous une sorte d'arche. Le souvenir de cette origine se serait-il conservé dans le nom de « toraṇa » qui est le terme technique pour désigner le « tee? » Au moins est-il impossible de rien découvrir dans sa structure classique qui justifie une pareille dénomination.

Chacun des stûpas figurés en miniature à Amravati a sa façade principale uniformément décorée de cinq pilastres : la place qu'ils occupent interdit de penser qu'ils aient ou aient eu, sous cette forme, une raison d'être architectonique; il faut qu'ils aient quelque signification symbolique ou soient fondés dans la tradition. Et en effet, que l'on rapproche les petits sanctuaires des reliefs de Sanchi. De ceux de la pl. XXV, fig. 1, à celui des Kâçyapas (pl. XXXII, f. 1), de celui-ci à l'édicule de la pl. XXX, en passant par celui de la pl. XXV, fig. 3, nous embrassons tout un développement parfaitement normal; les pilastres sur façade sortent des nécessités mêmes de la construction; ils se multiplient et prennent enfin un rôle plus spécialement décoratif dans les derniers cas. Il n'y a plus qu'un pas bien facile de là à leur emploi final sur les stûpas[1]. Il nous est d'ailleurs permis de penser que l'imagination fertile des buddhistes ne fut point embarrassée d'y légitimer leur présence et d'en fixer canoniquement le

[1] Et d'abord sur des stûpas comme ceux de la pl. XCVII, fig. 3 et 4, dont les pilastres, encore isolés et motivés à demi par les nécessités de la construction, font transition à la disposition dernière dans les stûpas les plus avancés.

nombre par les jeux mystiques dont elle est coutumière.

Il ne reste plus à signaler que la balustrade. Elle s'explique aussi bien dans notre hypothèse que dans toute autre, puisque nous la retrouvons exactement semblable autour de nos agnyâgâras. Nous avons d'autant moins de raison de lui chercher une origine nécessairement funéraire, qu'elle figure plus ordinairement autour des arbres sacrés[1]. Rien de si simple que de lui attribuer une signification toute religieuse. Partout le sacré s'isole du profane; une barrière défend le sanctuaire et le dieu. On doit même avouer, je pense, que la filiation proposée, mieux que la comparaison des enceintes mégalithiques, rend compte de la construction de nos balustrades buddhiques qui, immédiatement, sont issues, à coup sûr, d'un type antérieur en bois.

En somme, et sans revendiquer pour l'opinion que je soumets ici un degré de certitude où il est bien malaisé de parvenir en pareille matière, elle a du moins cet avantage de rendre compte d'un bien

[1] Les exemples en sont nombreux dans les sculptures, et on se souvient que l'usage s'en reflète clairement jusque dans les emblèmes des monnaies buddhiques. Il est du reste fort possible que la balustrade autour de l'arbre représente un trait mythologique très-ancien : dans le conte allemand (Conf. Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 425), l'arbre mythique est entouré d'une grille de fer. Nous savons assez que l'arbre est parent et voisin soit des *forteresses*, soit des *filets* atmosphériques. — On remarquera à ce propos quelle relation étroite établissent entre l'arbre et les sanctuaires deux des représentations de Sanchi (pl. XXV et pl. XXX) qui ont été alléguées comme éclairant les origines du stûpa.

plus grand nombre de faits et même de traits de détail qu'aucune tentative précédente. S'étonnera-t-on outre mesure d'un changement si sensible de destination entre la forme primitive et le type dérivé? Cette fin de non-recevoir ne serait en aucun cas décisive. N'est-ce point plutôt sur un souvenir traditionnel bien digne de remarque que se fonde le prétendu symbolisme des Tibétains, avec leur flamme perpétuellement brûlante au centre du stûpa[1]? Il est curieux aussi que tant de légendes s'accordent à nous montrer une flamme, une lumière miraculeuse jaillissant d'une foule de stûpas[2].

Les détails qui précèdent ont été appelés d'abord par le rôle, en un point connexe, du serpent, et par le désir de n'en négliger aucun trait notable; ils préparent les remarques qu'il me reste à ajouter

[1] Cf. Ritter, *Die Stûpas*, p. 228. Dans les sculptures de Bôrô-Boudour, les lampes, les coupes où brûle le feu semblent jouer un rôle fort important dans le culte buddhique; on les retrouve sans cesse autour du Buddha et en beaucoup de cas comme un accessoire typique. Voy. la publication du gouvernement hollandais, par exemple, pl. LXXXIII et suiv., etc. Je remarque en passant que la forme conventionnelle qu'affecte la flamme dans plusieurs de ces reliefs (par exemple pl. 302, 315, 386, etc.) pourrait peut-être faire penser que dans la pl. LXX de M. Fergusson, le dessin ayant quelque peu altéré d'ailleurs la forme primitive, cet objet placé sur une sorte d'autel au devant du pilier à triçûla et où, en désespoir de cause, M. Fergusson cherche une relique, figure simplement une flamme. Ou bien y faut-il reconnaître une coquille comme celle qui paraît représentée sur le petit stûpa de la pl. XXXII, à Sanchi?

[2] Je citerai seulement, à titre d'exemples, Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 52, 153, 165, 198, 266, 383, 395, 418, 439; II, 90, etc.

sur un autre symbole du culte de Sanchi et d'Amravatî, le *vardhamâna*[1].

Je le désigne ainsi, conformément à la conjecture de Burnouf[2]. Si ce nom paraît s'être en effet appliqué proprement à cet emblème sous sa forme complète et traditionnelle, on va voir que le nom de *triçûla* ou trident, par lequel on le distingue plus ordinairement, est à la fois plus expressif et plus conforme à ses origines. Celles-ci ont fort exercé la sagacité des archéologues. M. Cunningham[3] et M. Fergusson[4] sont d'accord pour y découvrir un groupement des cinq éléments; il est vrai qu'ils arrivent à ce résultat par des voies fort différentes. M. Thomas[5], repoussant la conjecture de M. Cunningham, décompose le signe en un double symbole, l'un du soleil et l'autre de la lune; il ne craint même pas

[1] Pour ses formes habituelles, cf. Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, f. 16-28. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI, p. 454 et suiv. et la planche.

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 627.

[3] *Bhilsa Topes*, p. 355 et suiv. Cf. du reste la p. 333 où, distinguant à tort du vardhamâna un emblème trouvé dans un stûpa de Bhojpur et sûrement tout à fait identique à celui de Buddha-Gayâ que reproduit M. Fergusson (p. 116), M. Cunningham résout en *mum̃*, soi-disant pour *mani*, le même diagramme où sous une forme presque identique il découvre les lettres *y*, *r*, *l*, *v*, *m*. Mais le même savant (*loc. cit.* p. 356) ne veut-il pas aussi résoudre comme monogramme le svastika! Encore n'arrive-t-il à y reconnaître les syllabes pâlies *su-ti* que par une interversion inadmissible : c'est un des traits caractéristiques de cette figure que les pointes de la croix soient dirigées vers la droite.

[4] *Tree and Serp. Worsh.* p. 115 et suiv.

[5] *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 483.

de chercher dans cette figure astronomique quelque allusion aux races solaire et lunaire. S'il est permis d'espérer dans un pareil sujet une conclusion un peu solide, ce ne peut être que par l'examen exact du rôle et surtout par l'analyse attentive de la forme du symbole.

S'il ne paraissait que sur les monnaies, où il affecte d'ailleurs des formes assez diverses, on serait autorisé peut-être à n'y chercher qu'un monogramme ou quelque marque plus ou moins arbitraire, sans valeur propre. Cette hypothèse devient inadmissible dès que l'on considère la place qu'il occupe à Sanchi, à Amravati, dans d'autres monuments encore. Suivant M. Fergusson (*loc. laud.*) « il n'y est jamais adoré comme l'est la roue ou l'arbre, ou le dagoba, auxquels il est certainement inférieur comme objet du culte. » Cependant la profusion avec laquelle il est répété dans ces monuments tout religieux, la place apparente et privilégiée qu'il y occupe si souvent, témoignent assez du respect qui, pour une raison ou pour une autre, s'attachait à ce symbole; il y a plus, et, à titre inférieur, si l'on y tient, il est évident qu'en nombre de cas il participe à de véritables adorations : il figure sur l'autel à la place d'honneur, au sommet des colonnes à flamme, il est associé tantôt aux pieds sacrés, tantôt à l'arbre. C'en est assez pour démontrer que, à quelques emplois vulgaires et insignifiants qu'il ait pu être rabaissé ensuite, il a eu véritablement à l'origine, et il a sans doute traditionnellement conservé une valeur reli-

gieuse[1]. Le secret ne m'en paraît point particulièrement mystérieux.

Que l'on observe la forme qu'il affecte sur les colonnes à flammes ou au sommet des drapeaux : la partie la plus essentielle, la plus caractéristique, en est visiblement la moitié supérieure, la fourche à trois dents. En effet, sur des monnaies d'un caractère buddhique aussi accusé que celles d'Amoghabhûti[2], où le symbole retient sa signification religieuse puisqu'il y couronne le stûpa, il est en quelque sorte résolu en ses éléments constitutifs : le trident[3], la roue et deux petits cercles qui remplacent ici la barre transversale. Les monnaies de Kadphises[4] offrent exactement la même disposition, bien qu'il soit interdit de songer ici à une origine spécifiquement buddhique. Des formes voisines, certainement dérivées du même type originaire, figurent soit parallèlement à la précédente sur les monnaies de Kadphises, soit sur d'autres séries[5]. Il faut tenir compte de l'importance spéciale du trident sur celles de ces pièces qui sont frappées au type de Çiva[6] et

[1] C'est ce qui arrive chez nous pour la croix.

[2] Prinsep, *Essays*, pl. XLIV, f. 2-5, 7-10.

[3] Des cas comme la monnaie de Vijayamitra (Prinsep, pl. XXXIV, 24) ne peuvent laisser de doute sur la nature de cette partie.

[4] *Ariana ant.* pl. X, 5, 9 et suiv.

[5] Par exemple, les médailles du souverain anonyme, dit le ΣΩΤΗΡ ΜΕΓΑΣ (*Ar. ant.* IX, 8-22; X, 1-4); celles de Kanishka, etc. (Cf. la réunion de types rassemblés sur la planche du col. Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI.)

[6] Je rappelle qu'un guerrier (vraisemblablement divin) au trident

du taureau Nandin; on sent par là que, dans le symbole dont il s'agit, le trident est, plus que le disque auquel il est associé dans le type classique des buddhistes, le trait original et comme le premier noyau de l'ensemble. A l'appui de cette conclusion, je citerai encore le trident des Dattas de Yamunâpur[1], et cette monnaie d'un Deva de la même région[2], où le trident et la roue, bien que rapprochés sur le même revers, conservent cependant une existence individuelle et distincte; je rappellerai encore une monnaie de Behat[3], où, à côté de symboles buddhiques tels que l'arbre (et peut-être le vardhamâna lui-même), paraît le trident dans sa forme la plus simple et la moins altérée. Je considère donc le vardhamâna comme issu de l'association de la roue et du triçûla[4]; je n'essayerai point de préciser la valeur de la ligne transversale qui complète l'ensemble[5]; elle paraît n'avoir eu en tous cas qu'une

reparait sur les monnaies de Bhâgavata (Prinsep, pl. VII, fig. 4), où tous les symboles du revers sont également buddhiques.

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LX, f. 18-22, 24, 26.

[2] *Ibid.* fig. 4.

[3] Prinsep, *Essays*, pl. IV, f. 5.

[4] M. Fergusson a lui-même indiqué en passant la possibilité de cette origine, p. 114. On retrouve fréquemment à Sanchi (Fergusson, p. 159 et suiv.) des figures où la roue et le vardhamâna sont à leur tour rapprochés. A Bôrô-Boudour, je ne rencontre point le vardhamâna sous sa forme complète. On a vu par une note précédente qu'il y est remplacé d'ordinaire par une figure de valeur comparable. Cependant le trident paraît quelquefois dans ces longs bas-reliefs, et c'est alors le trident tout seul, sans roue ni barre transversale. (Voy. *Bôrô-Boedoer*, pl. CCCXII, CCCXVI, CCCXXXV, etc.)

[5] On y pourrait peut-être découvrir une figure du carreau de

importance secondaire; c'est ce qui ressort tant des figures nombreuses où elle manque complétement, que de la diversité des formes qu'elle affecte tour à tour; peut-être n'a-t-elle été d'abord qu'un trait purement accessoire. Le trident demeure à coup sûr l'élément principal et caractéristique dans ce symbole; on s'explique aisément qu'il ait pu être associé à la roue si l'on remonte à sa signification propre.

Dans les mains de Çiva, comme dans les mains d'Indra[1], comme dans les mains de Poseidon, le trident est d'abord l'image du feu de l'éclair[2]. La persistance de ce symbolisme rend fort bien compte des particularités les plus dignes de remarque dans le rôle du vardhamâna sur nos monuments. J'ai déjà rappelé qu'il y couronne d'ordinaire les hampes des bannières[3]: et nous avons, dès le début de cette étude, tiré de cette équivalence avec le maṇiratna du Cakravartin une conclusion que confirment toutes les autres données. Je rappelle surtout la place qu'occupe le vardhamâna dans les reliefs d'Amravati au sommet de ces colonnes d'où jaillissent

foudre, cf. par exemple Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXIII, f. 14, et la figure qui paraît sur certaines monnaies indo-scythiques au type d'OKPO, par exemple Prinsep, *Essays*, pl. XXI, f. 1. On comparerait alors certaines combinaisons du svastika et du triçûla, *Journ. As. Soc. of Beng.* 1838, pl. LXI, f. 23.

[1] *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 456 et suiv.

[2] Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 237.

[3] Est-ce en vertu d'un symbolisme analogue que le sceptre des Guptas est sur leurs monnaies surmonté du garuḍa, l'oiseau de l'orage? (Cf. Lassen, *Ind. Alt.* II, 947, 958, etc. *Ar. ant.* pl. XVIII.)

des flammes[1]. Quelque mystérieux que soit encore pour nous ce pilier pyramidal, un symbole igné est à coup sûr bien à sa place en couronnement d'un semblable faisceau de feu. M. Fergusson[2] rappelle ingénieusement à ce propos un passage du Liṅga-purâṇa cité par Wilson[3], et d'après lequel « the primitive liṅga is a pillar of radiance in which Maheçvara is present. » Si, comme il y a toute apparence, nous sommes autorisés à maintenir ce rapprochement, rien n'est plus naturel que l'association du trident avec un autre emblème çivaïte, d'un symbole de la foudre avec un symbole qui ne se peut référer finalement qu'au même ordre de phénomènes[4]. J'ajoute que cette signification ignée explique à merveille la présence du vardhamâna sur l'autel, dans l'agnyâgâra[5], où il perpétue sous une forme nouvelle la présence du feu sacré. De même, à Amravati, quand il surmonte le pilier à flammes, c'est au-dessus de l'autel qu'il est représenté, ou, ce qui revient au même, au-dessus du trône du Buddha, substitué, avec le signe des pieds sacrés, à l'ancien autel brâhmanique[6], comme la

[1] Fergusson, pl. LXVII, LXVIII, LXX, LXXI, LXXII, LXXXIII.

[2] P. 208.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, p. LXVII.

[4] C'est ce que semble confirmer l'étroit rapprochement de l'arbre sacré dans certains reliefs, comme pl. LXX, en haut.

[5] A Buddha-Gayâ, Fergusson, p. 116, fig. 20; à Sanchi, pl. XXV, f. 3; pl. XXX, f. 2.

[6] On peut se demander si cette association du trône avec un symbole de la foudre n'est pas en connexion avec le nom de Vajrâsana.

marque caractéristique d'une application nouvelle et d'un culte nouveau.

Les monuments expriment à leur manière la synonymie du maṇiratna et du vardhamâna. Ce n'est ni la seule ni même la plus apparente des coïncidences entre la liste des «joyaux» et la série de symboles que nous avons passée en revue : plus évidemment encore que le triçûla au maṇi, la roue et le cheval font pendant au cakraratna et à l'açvaratna. Il y a mieux ; le strîratna lui-même a une place d'honneur dans les monuments. Les portails de Sanchi offrent en nombreux exemplaires l'image d'une femme debout ou assise sur un lotus, que deux éléphants placés à ses côtés arrosent de l'eau de deux vases qu'ils soulèvent au-dessus de sa tête dans les replis de leur trompe[1]. Il est évident que M. Fergusson a donné à cette femme son vrai nom, en y retrouvant, d'après une description du Vishṇupurâṇa, Çrî, la femme de Vishṇu. Il n'est pas moins certain que cette figure, ordinairement coordonnée au Cakra (p. 113, 120), est essentiellement identique au strîratna du Cakravartin. Sa présence à Sanchi n'est point un fait isolé ; elle reparaît à Udayagiri[2], elle reparaît sur des monnaies attribuées par le général Cunningham à un roi satrape Saudâsa et même, d'après lui, sur un didrachme d'Azilizes[3]. Loin de

«siége de diamant,» et aussi «siége à la foudre,» donné au trône du Buddha sous l'arbre de Bodhi.

[1] Fergusson, p. 105, 112, 113, 120.

[2] Fergusson, p. 268, et la pl. C, fig. 3.

[3] *Archæolog. Survey*, III, p. 39 et suiv.

partager l'étonnement de M. Fergusson (p. 242) sur sa reproduction dans ces divers monuments, on y reconnaîtra, je pense, une confirmation, à coup sûr assez inattendue, des observations présentées précédemment.

S'autorisant de ces faits, on pourrait, sans excessive témérité, pousser plus loin la comparaison des deux listes; il serait aisé de signaler pour chaque membre, à défaut de correspondants identiques, d'assez exacts équivalents : l'éléphant et le serpent ne sont pas seulement rapprochés par la commune dénomination de « nâga; » ils sont proches parents par la signification mythologique; — en regard du grihapati, représentant du feu, nous aurions peut-être le droit de mettre son ancienne demeure transformée en stûpa; — au pariṇâyaka, tel que nous l'avons entendu, les pieds sacrés fourniraient un parallèle satisfaisant. Il est bon de signaler ces approximations; elles font sentir comment tous les faits, examinés isolément, s'accordent à nous ramener sur le même terrain; je n'y attache pas d'autre prix. Le nombre des symboles buddhiques n'est point arrêté à un chiffre précis. Je pense avoir relevé les plus importants, les plus instructifs; je n'en ai pas épuisé la liste, il s'en faut, et j'ai moins encore cherché par un départ arbitraire à établir artificiellement d'apparentes correspondances. Les identités évidentes, irrécusables, n'en sont que plus significatives. Les joyaux du Cakravartin sont souvent représentés dans les monuments buddhiques autour de leur maître

supposé[1]; un certain caractère religieux y demeurait attaché[2], mais la signification propre de ces symboles, ainsi immobilisés, s'était certainement effacée du souvenir populaire. La présence de la roue, du vardhamâna, du cheval, de Çrî parmi les symboles vénérés ou du moins respectés du culte buddhique ne s'explique que par une tradition indépendante; c'est une véritable vérification de nos premières conclusions. Nous pouvons, en un sens, dire que c'est toujours en sa qualité de Mahâpurusha Cakravartin que le Buddha paraît entouré des symboles que nous venons d'énumérer. Cette observation nous aide à nous faire une idée plus précise et plus juste du rôle dans le culte buddhique de tous ces emblèmes. Associés au Buddha en raison des traditions mythologiques et populaires dont il s'est peu à peu trouvé hériter, ils ne sont réellement pas l'objet d'un *culte*; au moins ne peut-il être question que d'un culte de commémoration qui n'implique aucun degré d'idolâtrie étroite et fétichiste. C'est par la légende, ce n'est ni par le dogme ni par le culte qu'ils sont entrés dans le buddhisme. Par leur origine ils n'appartiennent pas en propre au buddhisme[3], ils ne manifestent pas non plus de sa part

[1] Cf. Fergusson, pl. XCI, XCV, etc.

[2] Les sept ratnas figurent, à coup sûr, comme un objet de respect, dans les temples lamaïques (Köppen, *Die Relig. des Buddha*, I, 562).

[3] Il y a à cet égard une grande part de vérité dans certaines observations de M. Edw. Thomas, ap. Marsden, *Numism. oriental.* nouv. édit. p. 58, 60. — Cela n'exclut pas que divers symboles aient pu non-

une fusion ni un compromis, soit avec d'autres religions, soit avec des couches de population nouvelles. Pour lui ils ne sont pas rigoureusement religieux[1]; ils forment une part de son héritage dans le vieux patrimoine mythologique de l'Inde, devenu la propriété commune de bien des sectes d'ailleurs rivales de tendances et de doctrines.

seulement se populariser parmi les buddhistes, mais même y devenir chacun isolément le signe propre et caractéristique de telle ou telle secte particulière. (Cf. Edw. Thomas, dans le *Journ. Roy. As. Soc.* new ser. I, 478 et suiv.)

[1] Le point de vue d'où nous nous plaçons nous dispense *a priori* d'examiner de près les spéculations soit de M. Cunningham, *passim*, soit de M. Fergusson, *Bhilsa Topes*, p. 351 et suiv. al., sur la valeur représentative des divers symboles dans le mysticisme buddhique. En supposant, ce que je ne crois en aucune façon, que la roue ait jamais représenté spécialement le Buddha, le triçûla le dharma, etc., ces significations seraient évidemment toutes putatives et secondaires, même dans le sein du buddhisme; or, ce sont les origines, c'est la signification première qui seules nous intéressent ici.

CONCLUSION.

Antiquité de la Légende du Buddha. — Son caractère. — Sa formation. — Les éléments antérieurs qu'elle suppose. — Sa signification pour l'histoire religieuse de l'Inde.

Dans toute religion, il faut soigneusement distinguer entre les doctrines et les légendes, entre le système théologique et les traditions ou les superstitions populaires. Cette précaution n'est nulle part plus indispensable que dans un pays de castes tel que l'Inde. Il importe de l'observer pour se faire sur le présent sujet un jugement solide. Le brâhmanisme rigoureux, conséquent, absolu des livres ne nous donne assurément pas un tableau complet ni sincère de l'état religieux de l'Inde. Il est indubitable que, au-dessous de la caste sacerdotale, de ses systèmes, des pratiques dont elle maintenait plus ou moins intact l'usage traditionnel, vivait et se développait, dans les classes inférieures, tout un vieil héritage de traditions mythologiques; il y fermentait des instincts, des idées religieuses qui devaient un jour ou l'autre sortir de l'obscurité. Il est non moins certain que le buddhisme, malgré ses tendances plutôt disciplinaires et morales, peu dogmatiques et nullement polythéistes, dut sa grande fortune dans l'Inde aux satisfactions au moins partielles qu'il donnait à ce mouvement national. Ainsi purent s'introduire parmi ses traditions des éléments

indépendants, par le caractère et par l'origine, des données particulières et des tendances propres de la secte. La légende du Buddha plonge ses racines dans cette couche de l'hindouisme purement populaire d'où sortit toute la végétation religieuse si luxuriante de l'Inde.

L'importance des analyses précédentes et le prix des conclusions qu'elles autorisent reposent, en grande partie, sur l'âge que nous pouvons assigner aux légendes qui en font l'objet.

La plus abondante et la plus fidèle de nos sources a été le Lalita Vistara. La date et l'autorité de ce livre ont été parfois jugées bien sévèrement. On y a vu une compilation du VIe[1], voire même du VIIIe ou du IXe siècle[2]. Des autorités plus graves le font remonter à une époque beaucoup plus ancienne[3] et le considèrent, plus ou moins expressément, comme un des livres sortis du concile de Kanishka[4]. Nous sommes, en fait de points fixes et positifs, réduits aux dates que nous fournissent les traductions en langues étrangères. La version tibétaine ne nous avance guère; elle interdit seulement de placer postérieurement au VIe siècle[5] la rédaction sanscrite que nous possédons. Quant aux livres chinois donnés comme les plus anciennes traduc-

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.* 1851, p. 283.

[2] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 70-71.

[3] Wassiljew, *Buddhismus*, 192, 231.

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 179; Lassen, *Ind. Alterth.* II, 71, note; Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.* XVI, p. 242.

[5] Foucaux, p. XVI.

tions du Lalita Vistara[1], ils ne nous sont que vaguement connus; l'emploi d'un même titre pour désigner des ouvrages différents jette sur les renseignements bibliographiques une fâcheuse incertitude[2]. Il paraît certain que le Fang-teng-pen-ki-king de Stan. Julien est fort éloigné de représenter une traduction du Lalita Vistara que nous connaissons[3]; le Pou-yao-king s'en rapproche beaucoup plus, mais sans en être une reproduction exacte, encore moins littérale[4]. Il faut convenir qu'il n'y a point de con-

[1] Note de Stan. Julien, ap. Foucaux, *loc. cit.*

[2] Wassiljew. *loc. cit.* p. 123-124; Beal, *The romantic Legend of Sâkya Buddha*, p. v et suiv.

[3] Stan. Julien avait eu entre les mains une édition du Fo-pen-hing-king; il le décrit ainsi dans un fragment de lettre dont je dois la communication à l'obligeance de M. Schiefner : «C'est une sorte de Lalita Vistara en vers; seulement il y a 31 chapitres au lieu de 27.» On remarquera surtout que cet ouvrage est tout entier en vers, ce qui fournit un argument de plus en faveur de l'antiquité supérieure des parties versifiées, des gâthâs.

[4] Je dois quelques indications sur ce livre à mon confrère M. Specht, qui a bien voulu jeter à mon intention un coup d'œil sur l'exemplaire mis à ma disposition par une libérale communication de la Bibliothèque de l'Université de Pétersbourg. Il est divisé en huit livres et en trente chapitres, dont voici les sujets : Livre Ier, chap. Ier : Discours sur la descente du Bodhisattva; chap. II : Les portes de la loi; chap. III : Sous quelle forme il viendra dans le monde. — Livre II, chap. IV : Sa descente du ciel, son séjour dans le sein de sa mère; chap. V : L'époque de sa naissance, les 32 pronostics. — Livre III, chap. VI : La visite au temple des dieux; chap. VII : La leçon d'écriture; chap. VIII : Assis sous un arbre, il regarde labourer; chap. IX : Le roi cherche une femme pour le prince; chap. X : Les épreuves. — Livre IV, chap. XI : Les quatre sorties; chap. XII : Le départ du palais; chap. XIII : La fuite. — Livre V, chap. XIV : Les trois écoles hétérodoxes; chap. XV : Les six années d'austérités; chap. XVI : Le nâga Kâla. — Livre VI, chap. XVII : Il appelle le dé-

clusion précise à tirer de ces faits quant à la date de la version connue du Lalita Vistara. Il en est autrement pour le fond même de l'ouvrage, pour les légendes qui y sont groupées. Notre Lalita Vistara n'appartient peut-être, sous cette forme exacte, qu'à une seule école[1]; mais rien n'est plus certain que la coexistence, dans diverses écoles, de plusieurs versions très-voisines d'un même sûtra[2]; et il n'est pas douteux qu'il n'ait eu, sous une forme certainement très-analogue dans toute la partie légendaire, des équivalents exacts chez tous les buddhistes. Les témoignages des bibliographes chinois démontrent sans conteste l'existence dans l'Inde, au plus tard dès le commencement du Ier siècle, d'une Vie réputée canonique et sacrée du Docteur, très-semblable pour le fond au Lalita Vistara, puisqu'on la

mon; chap. XVIII : Il triomphe du démon; chap. XIX : Il acquiert la bodhi; chap. XX : Félicitations des dieux. — Livre VII, chap. XXI : Il se livre à la contemplation; chap. XXII : Apparition des quatre Mahârâjas; chap. XXIII : Brahmâ l'exhorte à enseigner la loi; chap. XXIV : Conversion des cinq disciples, le dharmacakrapravartana; chap. XXV : Les dix-huit conversions. — Livre VIII, chap. XXVI : Buddha se rend dans le Magadha; chap. XXVII : Conversion de Çâriputra et de Maudgalyâyana; chap. XXVIII : Udâyin; chap. XXIX : La mort du Buddha; chap. XXX : Conclusion. Cette table des matières suffit à démontrer que le livre est, en somme, très-semblable au Lalita Vistara; la comparaison spéciale de quelques passages n'a pu que me confirmer dans cette impression. On observera néanmoins que la version chinoise dépasse la limite où s'arrête le texte sanscrit, et se dénonce par là comme secondaire relativement à cette rédaction.

[1] Wassiljew, *Buddhismus*, p. 4.

[2] Wassiljew, p. 123 et suiv.; Beal, *Romantic Legend*, etc. p. V et suiv.

confond avec cet ouvrage[1]; l'autorité dont elle jouissait dès lors prouve qu'elle remontait à une époque notablement antérieure à celle où la diffusion en est ainsi matériellement constatée. Tous les indices tendent à une conclusion pareille.

Il n'en est pas de plus décisif que l'identité parfaite en tous les points un peu importants, chez tous les buddhistes, dans toutes les écoles et dans toutes les régions, des traditions concernant la vie du Buddha. Sans doute le Buddhavaṁsa, qui fait partie du canon méridional, ne contient qu'un bien maigre abrégé de la vie du Docteur[2]; mais il faut le rapprocher des inductions qu'autorisent les scènes figurées par Duṭṭhagâmani dans le Mahâstûpa[3]. Il faut songer que, dès le temps où remonte la rédaction de cet ouvrage, la personne du Buddha avait fourni un type fixe et dogmatique; elle s'était multipliée dans un nombre défini de prédécesseurs

[1] On peut voir ap. Beal, *Cat. of Budd. script.* 18, 19, un fragment de la *première traduction* chinoise; si court que soit ce spécimen, il donne bien l'idée d'un développement de la légende absolument analogue à celui que représente la version sanscrite. Le chiffre de trente et un chapitres, comparé aux trente chapitres du Pou-yao-king, est même de nature à faire penser que, comme cet ouvrage, le Fo-pen-hing conduit le récit au delà du Cakrapravartana et, à cet égard tout au moins, décèle un caractère moins régulier, moins archaïque que notre Lalita Vistara. Sa division en sept livres (d'après une indication de Stan. Julien) éveille d'autre part, à ce sujet, des doutes (cf. les *huit* livres du Pou-yao-king) que la connaissance directe de l'ouvrage pourrait seule lever.

[2] Traduit ap. Turnour, *Journ. Asiat. Soc. of Beng.* 1838, p. 816 et suiv.

[3] *Mahâvaṁsa*, p. 179 et suiv.

ayant chacun une histoire calquée sur la sienne. Nous ne pouvons, en ce qui touche les éléments légendaires, saisir, entre les plus anciennes et les plus modernes relations, aucune différence notable. Cette stabilité de la tradition se combine avec l'unanimité des écoles pour garantir la fidélité, ancienne autant que persévérante, avec laquelle ont été transmis nos récits. Il n'est point douteux, en somme, quel qu'ait été l'âge véritable des commentaires où Buddhaghosha puisa les éléments du sien, que son abrégé de la légende de Çâkyamuni ne représente exactement, bien qu'en raccourci, l'état des traditions et des croyances à l'époque même où fut fixé le texte qu'il commente. Le canon pâli, s'il nous était connu dans son entier, nous fournirait sûrement la démonstration directe du fait auquel nous n'arrivons encore que par ces inductions, évidentes à mon gré.

J'invoquais le témoignage du Mahâstûpa de Ceylan, j'y puis ajouter l'autorité, ancienne aussi et respectable, des reliefs d'Amravati et de Sanchi. Les scènes empruntées à la vie de Çâkya, même à ses vies antérieures, n'y manquent point; elles supposent une légende parfaitement analogue à celle qui nous est connue. Malheureusement les juges les plus expérimentés diffèrent d'avis quant à la date de tous ces monuments[1]. L'antiquité assignée d'un commun

[1] M. Fergusson ramène jusque vers le milieu du IV[e] siècle après J. C. la date des balustrades d'Amravati (p. 178), qui, pour M. Cunningham (*Archæol. Surv.* I, p. XXIII), remontent au I[er].

accord aux sculptures de Sanchi garantirait au moins la popularité, antérieure à l'ère chrétienne, des plus importants et des plus caractéristiques de nos récits[1]. Indépendamment de toute idée arrêtée sur la valeur des traditions relatives aux conciles et aux collections buddhiques, ces faits témoignent que notre épopée sacrée s'acheva longtemps avant ce terme fixe. Les monuments commémoratifs élevés par Açoka, à la trace de la légende[2], si l'on ne dénie, contrairement aux vraisemblances, toute espèce d'authenticité à la tradition qui les lui attribue, nous permettraient de remonter jusqu'au commencement du IIIe siècle avant notre ère.

On objectera peut-être que ces témoignages sont vagues, indéterminés, qu'ils peuvent démontrer l'existence ancienne d'une partie, mais non de

[1] C'est la remarque de M. Beal, *Cat. of Budd. script.* p. 131, note. M. Fergusson et M. Cunningham admettent l'un et l'autre que les portails de Sanchi auraient été terminés vers le milieu du Ier siècle (*Tree and Serp. Worsh.* p. 100). Quant à la différence profonde que croit découvrir le premier surtout de ces savants entre le buddhisme de Sanchi et le buddhisme qui nous est connu littérairement, on a pu juger, par le précédent chapitre, que je la considère comme très-imaginaire, et fondée sur une appréciation erronée, tant des monuments écrits que des symboles figurés et de leur portée véritable. Je citerai un seul exemple. Quand M. Fergusson (p. 195, p. 208, al.) paraît croire qu'il n'existait pas de religieux dans le buddhisme à l'époque de la construction des monuments de Sanchi, et que le développement monastique se doit placer entre ce temps et celui où il rejette l'édification des balustrades d'Amravati, que devient le témoignage authentique pourtant et irrécusable des inscriptions de Piyadassi?

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 382, et les pèlerins chinois *passim*.

l'ensemble du petit cycle en question; qu'ils peuvent démontrer l'existence de certaines légendes, mais non de la forme même que donnent à ces traditions les ouvrages auxquels nous nous référons. Je rappellerai d'abord un fait que l'on a eu mainte occasion de constater. Les versions en apparence les plus simples, les moins invraisemblables au premier aspect, ne sont point celles des ouvrages dont l'ancienneté est le plus directement démontrable; elles ne sont, si on les prend littéralement, ni moins merveilleuses, ni moins incompréhensibles que les autres. Les récits plus amples, plus ornés, au contraire, ceux qui avouent plus ouvertement le caractère surnaturel, nous mettent en main la clef de bien des énigmes, de bien des absurdités apparentes [1]; ils ont pour eux l'autorité d'une conséquence plus grande, d'une plus grande transparence. Les premières ne sont pas plus simples, elles sont simplifiées; elles ne sont pas plus primitives, elles sont écourtées; moins poétiques, elles sont aussi moins populaires et plus éloignées des origines. Ainsi, indépendamment de l'âge précis d'une rédaction donnée, nous avons dû acquérir la certitude que les traditions les plus complètes, les plus développées, représentent en somme (abstraction faite de certaines doctrines qui

[1] En retrouvant le secret de beaucoup d'apparentes folies dans notre légende, nous nous armons pour mieux entendre et trouver moins absurdes nombre de traits dans la mythologie fantaisiste du Mahâyâna, qui n'est en somme qu'un développement monastique et mystique de données premières, voisines de celles que nous avons eu à examiner.

ne sont point ici en cause) l'état le plus primitif, aujourd'hui accessible, de la légende. Si l'on prétend rabaisser l'âge de nos récits, au moins faut-il laisser l'espérance de sauver par là plus aisément le fond de vérité historique qu'on y suppose. D'autre part, cette « légende du Buddha » ne représente pas une simple agrégation de contes plus ou moins merveilleux, groupés autour d'un nom par les accidents ou les caprices de la fantaisie et du hasard; ce n'est point un assemblage fortuit de données et d'emprunts disparates; elle porte en elle le caractère d'une unité non pas seulement dramatique, mais religieuse, non pas arbitrairement incarnée dans le Buddha, mais antérieure et supérieure à sa personne. Nous l'allons définir plus exactement tout à l'heure. Je me contente de remarquer ici qu'elle établit, entre toutes les parties essentielles, une cohésion étroite, qu'elle suppose un ensemble préalablement établi et arrêté, qu'elle implique enfin une contemporanéité presque rigoureuse dans l'appropriation buddhique de tous les principaux éléments qui constituent cette prétendue biographie. Étudiée de près et bien entendue, la légende répond elle-même à des scrupules excessifs.

J'ai, dès le début, rappelé les faits qui, dans la multiplicité des récits et des traditions, font une place à part à l'ensemble que je comprends sous la dénomination de « Légende du Buddha. » J'ai constaté qu'il n'y a point ici de ma part un groupement artificiel ni calculé. Les buddhistes du nord et du

midi ont continué de sentir et nous ont signalé le caractère spécial de cette série. Ils en eurent sans doute bientôt oublié la cause; on la peut démêler maintenant. Il la faut chercher dans le double caractère que nous venons d'indiquer sommairement : la légende du Buddha sort d'une source mythologique, elle est naturaliste par ses premières origines; par son origine immédiate, par sa constitution définitive, je dirai, pour parler brièvement, qu'elle est vishṇuite; mais je n'emploie ce terme assez impropre que sous bénéfice des réserves et de l'interprétation nécessaires.

Il est de tradition[1] de répartir en douze chefs toute notre histoire. Nous pouvons en récapitulant suivre pas à pas cette division.

1. (*Résolution de quitter le ciel.*) — Le Buddha, avant sa naissance, est un dieu, le chef des dieux; à vrai dire il ne naît point, il s'incarne parmi les hommes en vue de leur bien et de leur salut.

2. (*Conception.*) — Sa génération est toute miraculeuse; il n'a point de père mortel; sa descente du ciel s'opère sous le symbolisme d'un dieu lumineux; voilé dans le sein nuageux de sa mère, sa présence s'y révèle par ses premiers rayons, qui appellent tous les dieux à la prière, les rendent à la vie.

3. (*Naissance.*) — Il naît, en héros lumineux et igné, de l'arbre producteur du feu, par le minis-

[1] Cf. Köppen, I, 74.

tère de Mâyâ; cette mère virginale, représentante de la souveraine puissance créatrice et en même temps déesse à demi ténébreuse des vapeurs du matin, périt, dès la première heure, dans le rayonnement éblouissant de son fils. En réalité, elle se survit à elle-même sous le nom de la « créatrice, » la « nourrice » de l'univers et de son dieu. Son fils, vigoureux, irrésistible dès sa naissance, s'avance dans l'espace, illuminant le monde et proclamant sa suprématie, à laquelle tous les dieux font cortége et rendent hommage.

4. (*Épreuves.*) — Grandissant au milieu des « jeunes filles » de l'atmosphère, parmi lesquelles sa puissance et sa splendeur sont dissimulées et méconnues, ou ne se révèlent que par de rares échappées, un jour vient où il se fait reconnaître, s'essaye aux premières luttes contre ses ennemis ténébreux et brille sans rival.

5. (*Mariage et plaisirs du harem.*) — Avec lui ont grandi les jeunes nymphes; les compagnes de ses jeux deviennent maintenant ses femmes et ses amantes; le dieu s'attarde et s'oublie dans ses palais célestes, parmi les délices du gynécée nuageux.

6. (*Sortie de la maison paternelle.*) — Cependant son heure est venue; il s'échappe violemment, miraculeusement, de sa splendide prison; le coursier céleste franchit les murailles des forteresses démoniaques et traverse le fleuve atmosphérique.

7. (*Austérités.*) — Dès ce moment la lutte commence; le héros paraît d'abord éprouvé et affaibli,

errant qu'il est dans les forêts de l'espace[1]; bientôt il reprend ses forces dans les pâturages célestes, où il boit l'ambroisie et se baigne dans l'eau d'immortalité.

8. (*Défaite du démon.*) — Il est mûr pour sa mission prédestinée, la conquête de l'ambroisie et de la roue, de la pluie et de la lumière fécondes. Il prend possession de l'arbre divin; le démon orageux accourt le lui disputer; dans le duel de l'orage, dans cette lutte contre les ténèbres, le héros bienfaisant reste vainqueur; la sombre armée de Mâra, rompue, déchirée, se disperse; les Apsaras, filles du démon, les dernières vapeurs légères qui flottent au ciel, essayent en vain d'enlacer et de retenir le vainqueur; il se dégage de leur étreinte et les repousse; elles se tordent, se défigurent, s'évanouissent.

9. (*Illumination parfaite.*) — Il paraît alors dans toute sa gloire et dans sa splendeur souveraine : le dieu a atteint le sommet de sa course; c'est le moment du triomphe.

10. (*Mise en mouvement de la roue.*) — Libre de tout obstacle et de tout adversaire, il met en mouvement à travers l'espace son disque aux mille rais, vengé des entreprises de son éternel ennemi.

[1] Ce trait même de l'affaiblissement du héros, exprimé dans la biographie buddhique par les austérités et l'amaigrissement du Buddha, ne sort pas de la donnée mythologique. On en a la preuve dans les légendes de plusieurs héros sûrement mythiques. Sur le terrain particulier de la mythologie indienne, je puis citer l'exemple d'Indra, dont la force est ravie par Namuci. (Voy. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94, note.)

11. (*Nirvâṇa.*) — Un peu plus tard, il touche au terme de sa carrière; il va s'éteindre, victime à son tour du sanglier démoniaque et ténébreux; mais, auparavant, il voit disparaître dans la mêlée sanglante des nuages du soir toute sa race, son cortége lumineux.

12. (*Funérailles.*) — Il disparaît lui-même dans l'occident embrasé de ses derniers rayons, comme sur un bûcher gigantesque, et le lait des vapeurs peut seul éteindre à l'horizon les dernières flammes de ces divines funérailles.

Les douze actions qui constituent la vie canonique du Buddha se sont ainsi résolues sous l'analyse en une histoire mythologique. J'ai marqué, et il ressort assez clairement de ce rapide résumé, que l'ensemble s'en rapporte bien au type solaire. Est-ce à dire que je veuille présenter le Buddha comme une entité astronomique ou une déité physique, que je veuille présenter le buddhisme comme une religion sidérale ou une mythologie naturaliste? Aucun lecteur compétent ne m'attribuera une si étrange prétention.

Les mythes, dans leur développement régulier, subissent des phases diverses. Transparents d'abord, flottants et comme fluides, ils se fixent et s'immobilisent peu à peu. Le symbolisme s'obscurcit; le mythe devient légende, il commence à prendre pour le peuple une certaine consistance historique. Localisée, fractionnée, usée en quelque sorte dans une circulation plus active et plus familière, la légende

divine de plus en plus s'humanise et s'abaisse; elle se multiplie en versions légèrement diversifiées; elle traverse des remaniements réalistes; elle se fait légende héroïque, et s'achemine à la condition de conte populaire. C'est à peu près à cette troisième étape que correspond l'état de la légende du Buddha. Il ne me vient point en pensée que les buddhistes se soient doutés à aucune époque qu'en récitant pieusement l'histoire présumée de leur Docteur, ils racontaient quelque mythe solaire, ni qu'en brûlant des parfums et en répandant des fleurs devant leurs arbres sacrés, ils rendaient hommage, en dernière analyse, au nuage fécondant. Serait-ce une raison pour ne pas remonter jusqu'à leur source ces courants dérivés des plus anciennes croyances? Telle est la nature ordinaire de la tradition religieuse dans l'Inde, toujours fixée sous une influence brâhmanique, qu'elle ne présente pas une image suffisamment sincère et immédiate des notions populaires. Ainsi devient-il souvent impossible de rattacher les développements secondaires de la légende à un prototype direct. Il est d'autant plus naturel de ne pas s'arrêter à mi-chemin dans la recherche des filiations et de compenser en quelque façon par la clarté d'un développement poursuivi jusqu'en ses plus anciennes origines les lacunes inhérentes au caractère de nos informations[1].

[1] On a pu voir par certains exemples que nos versions buddhistes elles-mêmes révèlent encore clairement leur parenté avec des mythes de la haute antiquité âryenne, dont les versions intermédiaires dans

On voit dans quel sens la légende du Buddha peut être appelée mythologique; je dois marquer dans quelle mesure elle l'est en effet. A côté des éléments mythologiques, la légende contient-elle des éléments historiques saisissables? Un pareil mélange est très-ordinaire. Il est malheureusement très-difficile de faire le départ avec quelque confiance ; tout ce qui est suspect ne doit pas nécessairement être rejeté, et il s'en faut que tout ce qui est admissible doive être retenu. Dans les cas, nécessairement fréquents, où nous ne sommes pas en état de signaler à une tradition sa contre-partie exacte dans d'autres cycles, une décision est infiniment délicate, sinon impossible. Déduction faite des éléments auxquels leur caractère propre ou de pareilles comparaisons permettent d'assigner une origine purement fictive, que reste-t-il dans l'histoire du Buddha d'éléments pouvant prétendre à l'autorité historique? Bien peu assurément. Le Lalita Vistara, entre la fuite de Çâkya et le commencement de ses austérités à Uruvilvâ, place sa visite à Vaiçâlî et ses relations avec Arâḍa Kâlâma, sa visite à Râjagriha, sa rencontre avec Bimbisâra, ses relations avec Rudraka, fils de Râma, dont les cinq disciples le suivent et sont destinés à être les témoins de la première promulgation de la doctrine. Ces épisodes, connus chez tous les buddhistes, paraissent cependant l'objet de quelques incertitudes; celles-ci portent soit sur le nom, soit sur la

l'Inde nous sont inconnues. Je rappelle les circonstances qui entourent la naissance de Çâkyamuni, comparées à la légende de Délos.

résidence des maîtres en question[1]. La visite à Bimbisâra semble seule connue à la rédaction en vers du Lalita Vistara. Notre texte de ce sûtra ne contient pas de gâthâs sur Arâḍa Kâlâma, et l'histoire versifiée de la visite à Râjagṛiha (p. 305) se termine par des vers qui conduisent directement le Docteur sur les bords de la Nairañjanâ; ils ignorent ses rapports avec Rudraka[2]. Il est vraisemblable, en effet, que ces traditions qui, par leur caractère relativement réaliste, tranchent sur le reste du récit, ne furent introduites que secondairement dans la biographie héroïque et poétique du Saint. Ce sont à coup sûr les seules qui aient une couleur historique, c'est-à-dire un air de vraisemblance ou seulement de possibilité. Une si faible proportion d'éléments de cet ordre ne saurait modifier ni ébranler notre jugement sur l'ensemble. Ce jugement se peut résumer ainsi : la « légende du Buddha » ne contient aucune donnée certainement historique; en soi, elle ne nous permettrait pas plus d'affirmer l'existence même du Buddha Çâkya que le Mahâbhârata ou les Purâṇas ne garantissent l'existence de Kṛishṇa; il est impossible de trouver dans quelques indications géographiques, inévitables en toute espèce de légende, une preuve suffisante de l'authenticité de

[1] Burnouf, *Introduction*, 385, 386, note.

[2] La *Vie* de Wong-Puh passe sous silence les rapports supposés avec Bimbisâra (*Journ. R. As. Soc.* XX, p. 153, 154); l'autorité des sources où paraissent avoir puisé l'auteur et le commentateur prête à ce fait une importance relative. Elle paraît aussi ignorer au moins le nom de Rudraka.

faits localisés seulement avec une précision décevante.

Est-ce à dire que le Buddha Çâkyamuni n'ait jamais existé? Cette question est parfaitement distincte de l'objet principal de cette étude. Sans doute, il ressort de ce qui précède que l'on a prêté jusqu'ici trop de consistance historique à ce personnage, que l'on a trop aisément transposé en une façon d'histoire plus ou moins vraisemblable de pures fables groupées autour de lui. Le scepticisme prend à plusieurs égards, par nos analyses, plus de précision, il prend surtout une valeur moins négative[1]. J'ai, à l'occasion, soumis quelques remarques relativement aux noms propres dont l'entoure la tradition. Sa généalogie est fictive à coup sûr; elle n'est qu'un emprunt fait aux héros épiques, surtout à Râma[2]; il règne une grande confusion dans les indications transmises sur sa parenté la plus proche : les noms de son père, de sa mère, de sa tante et nourrice, de sa femme[3], sont certainement aussi légendaires

[1] C'est là, qu'on me permette de le remarquer, ce qui distingue radicalement cette étude des doutes trop vagues et subjectifs émis jadis par Wilson.

[2] Colebrooke en avait déjà fait la remarque, *Asiat. Researches*, IX, 295.

[3] En ce qui touche son fils prétendu, Râhula, je n'ai rien à ajouter aux doutes qu'a exprimés Burnouf (*Lotus*, p. 397 et suiv.), sinon que le terme de «fils de Çâkya,» habituel pour désigner les buddhistes (Burnouf, *Introduction*, p. 323 et la note), donnait une facilité particulière pour rattacher directement au fondateur de la doctrine soit un des plus importants parmi les maîtres primitifs de la secte, soit un adversaire dont on brisait l'effort et dont on tenait à se rattacher

et fictifs; sa patrie supposée, la ville de Kapilavastu, éveille d'abord par son nom de graves soupçons, qu'on y cherche une portée mythologique ou seulement allégorique; l'existence même de cette cité ne nous est garantie par aucune autorité décisive. Reste le nom de sa tribu, des Çâkyas; je ne connais pas de fin de non-recevoir absolue à lui opposer; au moins les traditions qui les concernent sont-elles exclusivement légendaires; en dehors de la légende buddhique, ils sont enveloppés dans la plus profonde obscurité. Le nom de Gautama, bien historique et bien connu celui-là, est loin de nous tirer d'affaire. On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer cette exceptionnelle application d'un nom tout brâhmanique à une famille de kshatriyas[1]. En réalité, il est une cause nouvelle d'incertitude. Il est spécialement appliqué, en dehors du Buddha lui-même, à sa tante Prajâpatî; si l'on rapproche les qualifications de «Gautamî, Kâtyâyanî Durgâ» (ci-dessus, chap. IV, p. 396, note), il devient vraisemblable que l'emploi de ce patronymique dans le cas présent, et son application au Buddha, marquent quelque influence, pour nous très-obscure, de la famille sacerdotale qui se rattachait à Gautama[2]; c'est une petite difficulté de

les disciples. On peut comparer la remarque de M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 1105, relativement à Mahendra.

[1] Burnouf, *Foe-koue-ki*, p. 309. *Introduction*, p. 155. Cf. Weber, *Ind. Stud.* X, 73; XIII, 312.

[2] La conjecture de Burnouf, relativement à une connexité entre le Râhula buddhique et Râhûgaṇa, le Gautamide, des brâhmanes,

plus dont se complique la douteuse question de la réalité historique des Çâkyas.

Les buddhistes ont la prétention de savoir exactement la date de la mort de Çâkyamuni; cette date est devenue même une sorte de pivot pour la chronologie indienne. La fortune brillante qu'ont faite près de plusieurs critiques les données relatives à cette époque et spécialement les traditions des chroniques singhalaises est due en grande partie à l'indigence historique de l'Inde; moins pauvres, nous serions plus difficiles. L'excessive variété des dates traditionnelles dans les diverses régions[1], les erreurs certaines et graves des chronologies mêmes auxquelles on donne le plus de confiance[2], l'écart entre les résultats qu'ont fournis les divers essais de rectification[3], tout nous avertit de ne point faire trop de fond sur l'authenticité ni la continuité de la tradition prétendue[4]. Le

tendrait à la même conclusion. On remarquera à ce propos que le *Lal. Vist.* Foucaux, p. 355, nomme les Gautamas parmi les sectes de religieux. Le rôle que ce patronymique conserve dans la légende Jaina témoigne de son importance dans la tradition.

[1] Cf. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr* (trad. allem.), p. 95 et suiv.

[2] Après les premières observations de Turnour, de MM. Lassen, Müller, etc., M. Kern a instruit, avec plus de vivacité, le procès de la chronologie singhalaise. (Voy. la préface de la Bṛihat saṁhitâ et le mémoire : *Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten*, passim.)

[3] 477 suivant M. M. Müller; 368-370 suivant M. Westergaard, *Ueber Buddha's Todesjahr*, p. 128 (trad. allem.); 388 suivant M. Kern, *loc. cit.* p. 30.

[4] Le chiffre de quatre-vingts ans donné pour la vie de Çâkyamuni pourrait aisément être apocryphe; c'est, à côté du chiffre cent, un nombre ordinaire et conventionnel pour marquer la durée normale

seul point fixe et solide dans la chronologie ancienne du buddhisme me paraît remonter au règne d'Açoka et au concile tenu dans la dix-huitième année de son règne, dans le Magadha. Les traditions antérieures sont divergentes et confuses; elles affectent un caractère systématique qui les rend suspectes. En abandonnant, comme je n'hésite pas à le faire, la version singhalaise avec son dédoublement erroné de la personne d'Açoka et du concile réuni sous ce prince[1], il reste qu'une première assemblée aurait été tenue juste cent ans avant son accession au trône; ce chiffre rond a d'abord une apparence d'arbitraire. On se demande d'ailleurs quelle tâche aurait remplie cette assemblée; les termes dans lesquels les édits de Piyadassi s'expriment au sujet de la doctrine et des enseignements buddhiques[2] paraîtraient inexplicables s'il eût existé dès lors une collection, même orale, et surtout une classification exacte du canon, comme celle que la chronique suppose avoir été l'ouvrage du premier synode[3]. Au point de vue

actuelle de la vie humaine. J'avoue volontiers que les chiffres fournis soit pour son âge, au moment où il entre dans la vie religieuse, soit pour les années qu'il consacre à la prédication, ont une apparence moins suspecte.

[1] C'est, on se le rappelle, l'opinion de MM. Westergaard et Kern.

[2] Comp. surtout l'inscription de Bhabra.

[3] On sait que, suivant la tradition méridionale (cf. *Journ. R. As. Soc.* new ser. V, 289 et suiv.), les commentaires eux-mêmes, l'Aṭṭhakathâ auraient été fixés dès ce moment. Une affirmation si exorbitante ébranle l'autorité du reste du récit. Elle entraîne nécessairement que le premier synode ne coïncida point avec la mort de Çâkyamuni, à moins qu'elle ne démontre que toutes ces traditions

des écritures, comme au point de vue des monuments, le règne d'Açoka semble marquer la première période de fixation, de constitution définitive du buddhisme; à cette époque même, il nous apparaît encore, dans les témoignages les plus irrécusables, trop peu caractérisé au point de vue dogmatique, trop peu différencié des sectes environnantes[1], pour que l'on y puisse reconnaître le travail ancien et la tradition sévère que supposerait l'authenticité historique du premier concile et de son œuvre, telle qu'on nous la représente. En tout cas, la formule évidemment très-ancienne qui ouvre et caractérise les ouvrages les plus sacrés, les sûtras : *Idam̃ mayâ çrutam̃ — idam̃ me sutam̃,* exclut la pensée d'une collection, d'une rédaction entreprise et dirigée par les propres disciples, les auditeurs directs du Buddha Çâkyamuni[2].

prétendues sur la rédaction des écritures sont des constructions artificielles et arbitraires.

[1] Que l'on songe à la facilité avec laquelle des moines hétérodoxes auraient pu se mélanger, s'il faut en croire la tradition relative au concile de Pâṭaliputra, aux moines buddhiques et s'introduire dans leurs couvents. Il va sans dire que je ne prends pas au sérieux l'intention prêtée à ces intrus de rompre la secte par une immixtion hypocrite et frauduleuse.

[2] Kern, *Over de Jaartell. der zuidel. Buddh.* p. 22 et suiv. Il est hors de doute qu'un temps fort long sépara la fondation du buddhisme de la rédaction par écrit de sa littérature sacrée. La plus notable partie en est formée de traditions et de contes qui n'ont pu être que peu à peu appropriés à leur rôle nouveau. Les remaniements ont pu, du reste, être, suivant les écoles et les circonstances, de nature diverse, soit que l'on ait introduit dans le fond et dans la forme, dans l'ordonnance générale et dans la langue, cette régula-

La longévité miraculeuse que la légende donne ou suppose à certains d'entre eux, sans doute pour mettre jusqu'à une période plus récente l'enseignement sous l'autorité de leur nom et de leur souvenir[1], la constitution postérieure de listes soit de patriarches, soit de chefs du Vinaya, listes grossièrement fautives ou certainement fabuleuses, tout prouve qu'on eut de bonne heure le souci d'établir solidement et à tout prix un enchaînement apparent dans la tradition. On s'explique sans peine cette fiction d'un premier concile à Râjagṛiha, quand on voit comme il s'est sans effort dédoublé pour la chronique méridionale en deux assemblées. Cela posé, il était naturel de faire coïncider ce synode supposé avec la mort même du Docteur, tout comme on reculait jusqu'à cette date le partage de reliques dont le culte ne s'est certainement accrédité que plus tard, peut-être sous le règne même d'Açoka. Les divergences sur la date du Nirvâṇa paraissent tenir uniquement à la diversité des points de vue ou

rité un peu réaliste et scolastique qui caractérise le canon méridional, soit que l'on ait, comme le conjecture M. Kern pour les gâthâs du Nord, cherché, par un travail incomplet et grossier, à rapprocher de la forme grammaticale et classique des morceaux d'origine toute populaire, primitivement composés dans des dialectes locaux, divers et mal fixés (*loc. cit.* p. 24, p. 108 et suiv.).

[1] Il serait peut-être plus exact de rapporter ces impossibilités au désir de rapprocher du Buddha des noms devenus dans la suite plus ou moins célèbres à diverses époques. C'est ce qui, suivant M. Wassiljew, serait arrivé en particulier pour les deux grands disciples eux-mêmes, Kâtyâyana et Maudgalyâyana (*Buddhismus*, p. 23, 26, 46, 52, note).

des préjugés qui ont dû guider chacune des sectes, chacun des annalistes, dans l'appréciation du temps écoulé entre la mort de Çâkyamuni et le concile d'Açoka. Ce concile fut, suivant moi, pour tous le vrai point de départ historique[1]. A tout le moins jusqu'à cette époque, peut-être quelque temps encore après ce premier synode historique, la masse des légendes buddhiques dut subsister fractionnée, purement orale, subissant toutes sortes d'influences locales et populaires. Il est manifeste que la fondation de monastères, la création de nouveaux centres religieux, contribua à la multiplication et à la localisation des récits[2]. Dans ce que nous connaissons de sûtras, il ne se rencontre presque pas de données ni d'indications de nature historique ou pseudo-historique. Ce sont, ou des enseignements sans aucun cachet individuel, ou des épisodes d'une désolante insignifiance, ou, le plus souvent, des contes et des apologues plus ou moins enveloppés de morale. Dans de pareilles conditions, je ne puis qu'admirer la confiance de ceux qui voudraient attacher

[1] On peut, à cet égard, comparer les dates prétendues de *quatre cents* ans, de *cinq cents*, de *mille* ans après la mort du Buddha qui reviennent dans les traditions buddhiques; évidemment ces chiffres ronds sont arbitraires, et le seul point fixe, c'est le *terminus ad quem*, l'événement positif auquel on superpose ces laps de temps conventionnels.

[2] C'est l'observation que M. Köppen a opposée déjà (*Relig. des Buddha*, I, 73) au scepticisme de Wilson. Mon but est de montrer que, plus qu'il ne le paraît reconnaître, un certain genre de *critique* est possible et applicable à la légende.

quelque valeur aux indications de lieu qui ouvrent chaque récit.

Je prie, du reste, qu'on n'abuse point de ce qu'il peut y avoir de subjectif et d'incomplet dans ces observations. Elles n'ont point pour but de rendre acceptables les analyses des chapitres précédents; d'une façon générale et sauf correction dans le détail, je considère ces analyses comme se suffisant à elles-mêmes; je considère qu'il en faut accepter les résultats, quelque opinion que l'on se fasse d'ailleurs quant à l'autorité des dates fournies par l'école, quelque valeur historique que l'on attribue à d'autres éléments de la tradition. Il est clair que le buddhisme a, comme toute doctrine, eu nécessairement un fondateur, un chef, si large que l'on fasse la part aux développements postérieurs de son enseignement, si étroit que l'on suppose son rôle propre, si mince son originalité [1]. On fausserait, je crois, le caractère du buddhisme en insistant sur l'importance, en accusant l'individualité de cet initiateur problématique, de date incertaine, qui représente un postulat logique autant qu'une réalité historique, et résume toute une série de faits, plus peut-être qu'il ne correspond à l'action réelle d'une personne unique. Ce qui nous intéresse, c'est d'entrevoir comment, en vertu de quelles conditions et sous quelles influences, se sont fixés sur ce fond réel, pour nous fort indéterminé, les emprunts

[1] Cf. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 23.

dont la nature purement légendaire se peut démontrer.

Que des récits merveilleux s'attachent à un nom illustre ou vénéré, à des personnages dont la réalité historique est d'ailleurs au-dessus de toute incertitude, la chose est fort commune. Les contes qui forment la légende du Buddha ont une unité sur laquelle j'ai insisté déjà et qui nous permet de voir au delà de ces jeux arbitraires et capricieux de la fantaisie populaire. Il n'en est pas de Çâkyamuni comme de tant de ṛishis prétendus au nom de qui les purâṇas ou l'épopée mettent quelque légende plus ou moins isolée. Le cas même de Kapila, le plus comparable[1], est bien différent. Si le personnage de ce nom est absolument fictif, il ne resterait en dernière analyse rien qu'un vieux nom solaire qu'on aurait ensuite arbitrairement créé fondateur d'une secte philosophique. Dans le cas opposé, le nom du personnage historique expliquerait de lui-même l'accession des éléments mythologiques appartenant à un homonyme divin. Cet exemple a pourtant avec notre sujet quelques points de contact importants. On a signalé entre les doctrines du sâṅkhya et le buddhisme quelque analogie; le nom de Kapilavastu semblait exprimer le souvenir[2] d'une pareille connexité[3]. On a été jusqu'à considérer comme une personne unique les fondateurs des

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 435.
[2] Weber, *Ind. Stud.* loç. cit. *Ind. Liter.* p. 248 et suiv.
[3] Cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 998.

deux systèmes[1]. L'un et l'autre ont été introduits dans le cycle vishnuite. Il ne faut pas, assurément, exagérer l'importance des listes d'incarnations dressées bien tardivement peut-être par les Vaishṇavas; la présence du Buddha dans ces énumérations n'a par elle-même et à elle seule qu'une signification bien vague pour ne pas dire nulle[2]. La légende du Buddha porte avec soi de plus sérieux enseignements[3]. Elle témoigne d'une certaine affinité entre le vishṇuisme et le buddhisme le plus ancien.

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 436. Le même savant a signalé aussi certaines attaches entre Çâkyamuni et Çvetaketu (*Ind. Stud.* II, 76, note). — Il faut prendre garde cependant d'exagérer les similitudes qui rapprochent le buddhisme et la doctrine sâṁkhya. Je ne puis, sur ce point, que renvoyer le lecteur et m'associer, d'une façon générale, aux observations de M. M. Müller (*Chips*, I, 225 et suiv.). Il faut se garder d'attribuer au buddhisme naissant une grande portée spéculative. De données de cet ordre, il paraît seulement s'être approprié quelques-unes de celles qui étaient, si je puis dire, en suspension dans l'atmosphère intellectuelle et religieuse du pays. S'il subsiste, malgré tout, quelque chose des indices que l'on a signalés, c'est surtout sur le terrain religieux, par les points de contact qui existent de part et d'autre avec le vishṇuisme qui a, en effet, pour base spéculative cette forme du sâṁkhya, plus spécialement désignée comme purâṇique.

[2] Il faut, en effet, distinguer soigneusement entre ces deux choses: l'association du Buddha au vishṇuisme pur et développé, l'addition de son nom sur les listes des avatârs; sur ce point, les observations de Burnouf, etc. (*Introduction*, p. 338, 339, note) conservent toute leur justesse; — et l'absorption dans le buddhisme le plus ancien, en dehors de toute idée dogmatique, de tout syncrétisme doctrinal, d'un courant populaire où se distinguent déjà nettement les éléments de sectes et de systèmes qui purent ne prendre que plus tard leur forme définitive.

[3] Je n'ai pas besoin de signaler l'abîme qui sépare la connexité que je veux mettre en lumière du moderne syncrétisme des bud-

Dans toute la série des épisodes qui forment la légende du Buddha, depuis les premières aventures de son enfance jusqu'à sa mort solitaire, nous avons noté entre l'histoire de Çâkyamuni et les aventûres de Kṛishṇa une sorte de parallélisme constant. Le conte du *Village de l'agriculture* fait pendant à divers épisodes de l'enfance de Kṛishṇa, les quatre-vingt mille compagnes de ses jeux aux jeunes bergères parmi lesquelles grandit le fils de Vasudeva; malgré la différence du temps et des circonstances, la fuite de Çâkyamuni, qui le mène finalement parmi les bergers, est l'équivalent exact de l'enlèvement de Kṛishṇa, soustrait par son père à la fureur de Kaṁsa et caché dans le Vraja; l'un et l'autre héros ont dans leur carrière une période de complet abandon aux plaisirs sensuels et, chez tous les deux, elle précède le déploiement de leur force merveilleuse; l'un et l'autre triomphent dans des combats également issus de la vieille lutte atmosphérique; si nouvelle que soit l'intention morale introduite dans le récit, l'arbre que conquiert Çâkya est, au fond, le même que Kṛishṇa va ravir au ciel d'Indra. Les

dha-vaishṇavas (cf. sur cette secte, Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 586 et suiv.). M. Fergusson a, de son côté, signalé des analogies entre le buddhisme et le vishṇuisme. Il suffit de citer ses propres paroles (p. 339, note, cf. p. 75, 77, 188 al.): «The more I look at it the more I become convinced that Vishṇuism is only very corrupted buddhism» et de se rappeler ses idées, soit sur la mythologie indienne, soit sur la valeur de la tradition buddhique, pour comprendre que je ne saurais à aucun degré me prévaloir de ses conjectures sur ce point.

deux héros se rapprochent par une dernière ressemblance : ils survivent également, tous deux pour peu de temps, à l'entière destruction de leur race. Dans la plupart des cas, il est vrai, ces analogies, si certaines qu'elles soient, ne paraissent d'abord pouvoir servir qu'à définir le caractère mythologique des récits, qu'à en faciliter l'interprétation symbolique et naturaliste. Cependant, certains noms et certains épisodes dans la tradition buddhique, le Kṛishigrâma, Gopâ, le berger Nandika et le Gogrâma, l'épisode de l'éléphant dans les épreuves guerrières de Siddhârtha, etc., trahissent des attaches immédiates et une véritable parenté. Il est bien évident que le Buddha ne saurait avoir été directement le sujet de créations mythologiques originales; il ne pouvait que bénéficier de traditions antérieures, se parer de légendes nées sous une inspiration différente et attachées auparavant à d'autres noms. L'état même de ces contes est instructif : un anthropomorphisme avancé y domine; le relief mythologique y est affaibli, usé, même dans les versions les plus archaïques; dans les reproductions scolastiques et condensées, il va s'évanouissant de plus en plus. Ils portent toutes les traces d'une longue circulation et d'une popularité déjà ancienne. Évidemment, s'il y a connexité, s'il y a emprunt de la légende de Kṛishṇa à la légende de Çâkya, c'est le buddhisme qui est l'emprunteur, ou, si l'on veut, l'héritier.

Ce n'est pas tout. La vie du Buddha n'est pas

l'épopée de Çâkyamuni, mais l'épopée du Mahâpurusha Cakravartin. Le Cakravartin, c'est le dieu solaire qui met sa roue adorable en mouvement à travers l'espace, le possesseur des joyaux célestes, le vainqueur des ténèbres; le Mahâpurusha, c'est le vieux Purusha Nârâyaṇa[1] avec son corps gigantesque et merveilleux, avec des traits aussi qui, originairement, appartiennent en propre à Vishṇu; la mère du Buddha, la femme dont il traverse le sein pour passer de son existence divine à la vie terrestre, n'est autre que Mâyâ. Que l'on compare ces données avec les purâṇas vishṇuites. Le héros en est Vishṇu, le dieu au cakra d'or qui triomphe de tous les démons de l'obscurité, le maître légitime des joyaux divins qui jaillissent de l'océan céleste baratté grâce à son concours, le dieu identique au suprême Purusha-Nârâyaṇa, qui, pour le bien du monde et le salut des hommes, s'incarne par le ministère de la Mâyâ. Prétendrait-on isoler les deux séries, les supposer indépendantes l'une de l'autre?

[1] Je remarque, en passant, que le Buddha théistique qui se développa par la suite, le Buddha divin, est doué de tous les signes du Mahâpurusha (Burnouf, *Introduction*, 346, note). Nârâyaṇa est dans le Lalita Vistara (137, 6) cité parmi les dieux dont les statues se trouvent dans le temple et se lèvent à l'approche du Bodhisattva. Il est plusieurs fois nommé dans l'ouvrage, toujours comme un idéal de *force* dont on rapproche le Buddha. Il est possible que cet attribut de *force*, qui paraît assez vaguement justifié par le rôle propre de Nârâyaṇa, se rattache aux incarnations qu'on lui attribuait dès lors, aux types de Vishṇu, de Kṛishṇa, de Râma. Comp. la légende traduite par Burnouf (*Introduction*, p. 200 et suiv.), où Bhagavat Nârâyaṇa est opposé à Bhagavat Buddha, comme dieu suprême des Tirthikas. Hiouen-Thsang, *Voyages*, I, 381, parle d'un temple de Nârâyaṇa.

D'autres faits confirment et accentuent ces concordances. Je ne parle point de certaines légendes secondaires d'une autorité canonique moins définie, ni de la course céleste du Buddha traversant l'espace *en trois pas*, ni de la conquête de Ceylan par Râma, renouvelée pour Çâkya sous une forme en apparence fort différente, de signification naturaliste réellement identique. Je ne parle même pas du titre de Bhagavat également caractéristique des deux personnages[1]. En considérant quelques-uns des objets du culte buddhique, nous avons trouvé que les pieds sacrés y ont un rôle qui se fonde et s'appuie certainement sur un culte ou au moins sur des légendes vishṇuites[2]; nous y avons retrouvé Çrî elle-même, la propre femme de Vishṇu; nous avons vu le Buddha représenté, de même que Vishṇu-Nârâyaṇa, assis sur le nâga qui l'ombrage de ses chaperons étendus. C'est, enfin, une doctrine des plus anciennes dans le buddhisme que celle de la

[1] On se souvient que le titre de Bhagavat est déjà donné au Buddha dans l'inscription d'Açoka à Bhabra.

[2] Certains emblèmes aussi, tels que le triçûla, le pilier à flammes, appartiennent plus spécialement à un courant çivaïte. Mais il ne faut pas faire ici des distinctions trop précises, qui supposeraient existant, dès cette époque, un état de choses qui ne reçut sans doute que plus tard son plein développement dans la régularisation systématique de sectes exclusives. Il est, au contraire, caractéristique pour le buddhisme ancien qu'il ait pris un peu de toutes mains dans les traditions populaires. Il y a une différence trop sensible pour qu'il soit nécessaire d'y insister entre ce mode de formation et les combinaisons bien plus récentes avec les superstitions d'un çivaïsme grossier et dégénéré. Sur la nature de ce rapprochement, cf. Burnouf, *Introduction*, p. 546 et suiv.

multiplicité des Buddhas et de leur apparition à intervalles réguliers[1]. Personne n'hésite aujourd'hui à tenir pour parfaitement apocryphes les prétendus prédécesseurs de Çâkya. Les buddhistes ne sont pas embarrassés, on en peut juger par des livres canoniques comme le Buddhavaṁsa, de leur prêter des noms, pas plus que de leur inventer des patries, des parents, des disciples; ce qui prouve, pour le noter en passant, qu'il ne faut point s'en laisser imposer trop aisément chez eux par une apparente précision. Mais leur vie est régulièrement et dogmatiquement fixée; elle coïncide dans tous les points essentiels, dans toutes les actions caractéristiques, avec la légende du Buddha; ils représentent enfin, en dernière analyse, des incarnations successives du Mahâpurusha venant lutter contre Mâra et mettre

[1] La même doctrine est passée dans le jainisme; le chiffre de 24 arhats, qui y est canonique, prête une importance particulière, entre tant d'énumérations et de chiffres divers (cf. par exemple, Köppen, I, 313 et suiv.), à la liste de 24 Buddhas, prédécesseurs de Çâkyamuni, que connaît le Buddhavaṁsa. Le prix de cette analogie et de cette concordance grandirait encore s'il était possible de fonder une confiance absolue sur les conclusions que le général Cunningham a tirées, pour l'âge du jainisme, de ses inscriptions découvertes à Mathurâ (*Archæol. Survey*, III, 45 et suiv., etc.). Il est, à coup sûr, impossible de méconnaître dans les traditions relatives aux arhats jainas de fortes influences vishṇuites. En aucun cas je ne saurais, dans ces conditions, admettre, avec M. Weber (*Bhagavatî*, II, 240, 241), que le chiffre de 24 arhats soit chez les Jainas postérieur à la Bhagavatî. On retrouve le nombre 24 dans certaines énumérations, d'ailleurs secondaires, des incarnations, soit de Çiva, soit de Vishṇu. (Voy. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579, note.)

en mouvement la roue. C'est proprement la doctrine vishṇuite[1].

Ici s'applique la même observation que nous suggéraient tout à l'heure les récits. Le Cakravartin est rabaissé aux proportions d'un titre presque vulgaire, à coup sûr très-prodigué; Purusha est ramené à des apparences qui dépassent peu l'humanité; l'être qui remplissait et animait l'univers est réduit aux dimensions d'une idole; quant à Mâyâ, elle est descendue sur la terre, encore que pour bien peu de temps; d'agent idéal et abstrait, elle est devenue femme et mortelle; les détails que nous avons relevés dans le culte, apparents sur des monuments plastiques et populaires, ne figurent pas dans les textes et ne font pas corps dans la doctrine. Tout, enfin, dans la tradition buddhique, est infiniment plus voilé, moins systématique, moins transparent, et, si j'ose ainsi dire, moins conscient. C'en serait assez pour démontrer, si la chose n'était

[1] L'explication que donne M. Wassiljew (*Buddhismus*, p. 127) de la multiplication des Buddhas et de la détermination canonique de leur carrière religieuse, ne fait réellement que reculer la difficulté; elle est clairement insuffisante. On remarquera, du reste, comment l'auteur met, dans ce passage même, en étroite corrélation la doctrine des Buddhas multiples et la conception des Cakravartins. Le fait est pour nous parfaitement simple et même forcé. C'est là, je pense, qu'il faut chercher l'explication du titre même du Lalita Vistara, c'est-à-dire le déploiement des *jeux* de l'être suprême s'incarnant, les *lîlâs*, etc., dont parlent les purâṇas (par exemple, *Bhâg. Pur.* II, 6, 45; *Vishṇu Pur.* IV, 325, note). Comp. les *vikrîḍitâni* du Buddha, quand il atteint la Bodhi (*Lal. Vist.* 455, 13, 456, 1 et suiv. 183, ult., comp. 215, 14).

d'elle-même indubitable, que, à ce point de vue encore, le buddhisme a emprunté et non créé.

A la lumière de ces faits, les analogies signalées avec la légende de Kṛishṇa prennent une consistance et une signification nouvelles. Kṛishṇa fut de bonne heure, à coup sûr, sinon dès l'origine, enveloppé dans le vishṇuisme, il passa pour une incarnation de Vishṇu et fut une des plus anciennes recrues du système des avatârs. Évidemment le buddhisme a trouvé tout fait le groupement des légendes et des doctrines qui sont en question ici. La fusion ne s'en serait point consommée sur le nom du Buddha; il n'eut qu'à hériter d'un fait acquis.

Je ne méconnais point des différences notables entre les traditions buddhiques et les données brâhmaniques que nous leur comparons. Elles s'expliquent aisément. Sans doute, dans les récits, dans le développement des légendes, malgré un parallélisme étendu, bien sensible à l'examen, malgré une parenté originelle dans les éléments des contes, la mise en œuvre est souvent bien différente, la place relative des incidents varie aussi bien que la manière dont ils sont motivés. Au premier aspect, la fuite de Kapilavastu ressemble bien vaguement au sauvetage de Kṛishṇa arraché par Vasudeva à la fureur de son oncle; les palais où Siddhârtha cache ses plaisirs rappellent d'abord assez peu les solitaires ombrages du Vraja. Mais tous les ouvrages où nous puisons notre connaissance des idées et des légendes vishṇuites sont d'une rédaction beaucoup plus mo-

derne que nos monuments buddhiques les plus anciens. Il est certain que la plupart des matériaux dont ils se composent remontent à une antiquité infiniment supérieure à la date de leurs derniers remaniements. Encore reste-t-il un long espace de temps pendant lequel les traditions légendaires ont pu subir plusieurs modifications; surtout elles ont été fixées peu à peu sous une forme définitive, exclusive. Il serait, dans ces conditions, déraisonnable d'être trop exigeant sur la concordance du détail entre les deux séries de contes. Quels qu'aient été les prototypes de la légende buddhique, on sent fort bien que, en entrant dans la tradition de la secte nouvelle, ils durent subir des modifications plus ou moins profondes et se modeler sous de nouvelles influences. Ce fut, d'une part, le vague souvenir de quelques circonstances authentiques de la vie du fondateur quelconque du buddhisme, ou au moins un désir naturel et instinctif d'accommoder aux vraisemblances d'une vie tout humaine et spécialement d'une carrière religieuse des épisodes de nature bien différente[1]. Ce fut, en second lieu, une tendance, voisine de la première, à tourner au moral, à transporter dans le domaine religieux des récits étrangers par leur origine à toute intention

[1] Ne voyons-nous pas transporter à son tour la légende de Çâkyamuni affaiblie, simplifiée et complétement humanisée, dans d'autres contes et à de nouveaux noms? Je citerai comme exemple une partie de l'histoire de Yaçoda. (Cf. Beal, *Romantic Legend*, p. 261 et suiv. cf. aussi la légende ap. Bigandet, *Life of Gaud.* p. 112 et suiv.)

de ce genre. On a pu de la sorte corriger et embellir le rôle de certains personnages, tels que Çuddhodana, ou le caractère de certaines scènes, comme les amours de Siddhârtha; on couvrit d'un masque moral des contes profondément naturalistes, la défaite de Mâra[1], la conquête de l'arbre de Bodhi.

Quant aux éléments plus spéculatifs, aux personnages de Purusha et de Mâyâ, à l'idée d'incarnation, j'ai insisté déjà sur leur effacement dans la tradition buddhique; ils y sont aussi peu explicites que possible; l'analyse et les inductions peuvent seules les en dégager. C'est une preuve de plus de leur popularité antérieure, de leur introduction accidentelle, presque subreptice, nullement voulue ni systématique, dans le buddhisme[2].

En somme, la légende de Buddha suppose la préexistence de la conception des avatârs divins, des incarnations destinées au plus grand bien des hommes, la préexistence, sous une forme au moins très-voisine de celle qui nous est connue, de la légende de Kṛishṇa[3], et spécialement de ceux de ses

[1] L'emploi purement théologique d'expressions comme «Namucino senâ,» l'armée de Namuci (par exemple, *Dhammap.* p. 256, l. 3), démontre assez la facilité avec laquelle des éléments tout mythologiques ont pu être et ont été transportés dans des acceptions morales.

[2] Aussi la remarque de Burnouf (*Introduction*, p. 134) sur les caractères qui distinguent la mission du Buddha des incarnations vishṇuites, est-elle parfaitement justifiée du point de vue de la théorie et du dogme buddhique; autre chose est le conte et le point de vue légendaire qui nous occupe seul ici.

[3] Burnouf penchait à croire (*Introduction*, p. 136) que Kṛishṇa

Journal Asiatique, Février-Mars 18[illegible], p. [illegible]

FRAGMENT D'INSCRIPTION PHÉNICIENNE

trouvé à Larnaca

(CITIUM)

PAR M. PICRIDIS.

éléments dont on paraissait le plus disposé à contester l'ancienneté, les jeux et les amours avec les bergères; elle suppose consommée dès cette époque la fusion de ces éléments divers avec et dans le type de Vishṇu, considéré lui-même comme le Purusha-Nârâyaṇa [1]. Si nous partons de la certitude acquise, que la légende du Buddha a été fixée elle-même bien avant l'ère chrétienne, ce fait suffit à faire justice de diverses hypothèses trop promptes à rabaisser l'âge et à contester l'originalité indienne de ces traditions et de ces théories [2]. Il faut admettre, non

n'était pas nommé dans les sûtras buddhiques; nous avons vu qu'il est nommé dans le Lalitavistara lui-même. La rareté de ce nom dans les écrits buddhiques ne peut rien démontrer. Elle s'expliquerait d'autant mieux que le Buddha aurait plus hérité de sa légende, étant donnée l'opposition doctrinale où se trouvaient nécessairement les deux sectes auxquelles appartenaient les deux noms. Il semble même qu'il se cache une intention hostile dans l'application assez fréquente parmi les buddhistes du nom de Kṛishṇa (Kṛishṇabandhu), soit à Mâra, soit à un démon de même ordre.

[1] Il va sans dire que je n'ai point à voir ici dans quelle succession se groupèrent chronologiquement autour du nom de Nârâyaṇa-Vishṇu les divers types d'incarnations, ni à décider entre les opinions contraires qui se sont produites à ce sujet. (Cf. Weber, *Râmatâpan. Upan.* p. 281, note; Lassen, *Ind. Alterth.* I, p. 920 et suiv.) On ne s'attend pas non plus à ce que, sortant des limites de mon sujet, je cherche à grouper tous les indices, toutes les preuves d'autre origine, qui militent suivant moi en faveur des mêmes conclusions.

[2] Il serait superflu de signaler dans le détail les diverses hypothèses auxquelles je fais allusion. Elles sont bien connues. Je remarque seulement, en ce qui concerne la doctrine des avatârs, que, prenant justement le contre-pied de ce qui est à mes yeux une vérité certaine, on l'a considérée comme un emprunt fait aux buddhistes par le brâhmanisme. (Voyez, par exemple, Köppen, *Rel. des Buddha*, II, 123.)

pas seulement qu'elles préexistèrent à la formation de notre légende, mais que la popularité en était dès lors fortement et anciennement établie. Je ne prétends point, en effet, représenter le buddhisme naissant comme une secte vishṇuite; je ne prétends pas même soutenir qu'il ait existé, dès l'époque dont il s'agit, un vishṇuisme constitué de toutes pièces tel qu'il nous apparaît dans nos purâṇas. Bien loin d'être présentées avec l'ombre d'une autorité dogmatique ou d'une visée systématique, les conceptions qui rattachent la légende du Buddha aux systèmes vishṇuites s'y dissimulent et s'y cachent. Elles ont été enveloppées dans ce courant nouveau avec les autres éléments légendaires dont elles faisaient partie intégrante; c'est comme propagateur des traditions populaires, non comme héritier d'une doctrine définie, que le buddhisme les a entraînées dans son orbite. D'autre part, quelque ancienneté qu'il faille reconnaître à ses principaux éléments constitutifs, le vishṇuisme doctrinal des purâṇas résume aussi tout un travail spéculatif et scolastique du brâhmanisme sur ces éléments populaires. Ce travail dut prêter aux matériaux donnés plus de régularité et de fixité théoriques, plus de consistance théologique et d'idéalisme spéculatif qu'ils n'en possédaient au début. Dans ces types (primitivement mythologiques, autant peut-être que philosophiques) de Purusha, de Mâyâ, le temps et l'influence sacerdotale ont pu et ont dû introduire des raffinements et une hauteur d'abstraction d'abord inconnus. Ce

que suppose la légende du Buddha, c'est l'existence parmi le peuple et sous une forme d'ailleurs plus ou moins flottante, plus ou moins grossière, des types de Purusha-Nârâyaṇa et de Mâyâ, de l'idée des incarnations divines qui s'y rattachent, ainsi que des légendes kṛishṇaïtes. Évidemment, dès cette époque ancienne, circulaient déjà à titre simplement populaire, au-dessous des idées et des doctrines qui seules surnagent pour nous dans une littérature toute sacerdotale, tous les éléments qui furent réduits en système et fixés par l'écriture à une époque plus moderne : un temps vint, en effet, où la caste brâhmanique, par l'évolution naturelle des choses, peut-être aussi sous la pression de la rivalité buddhique, dut dans son intérêt propre accommoder et reviser à son profit les idées populaires qui l'envahissaient elle-même, les croyances et les traditions qu'elle ne pouvait plus se contenter de nier, ni feindre d'ignorer, ni dissimuler sous un masque d'immutabilité hiératique[1]. Il se passa pour la religion ce qui se passa pour la langue et pour la littérature[2]. Dans les deux cas, c'est le buddhisme qui paraît avoir brisé les vieilles entraves, c'est lui qui

[1] On voit dans quelle mesure il me paraît qu'il faut accepter la conjecture de Burnouf (*Introduction*, p. 136, note) sur l'extension du culte de Kṛishṇa. Je n'y saurais voir une « réaction populaire contre le bouddhisme..... acceptée par les brâhmanes, » mais une réaction brâhmanique s'appuyant sur de vieux éléments populaires pour se faire accepter de la nation.

[2] Je renvoie particulièrement le lecteur aux ingénieuses suggestions de M. Garrez, *Journ. asiat.* 6ᵉ série, t. XX, p. 207 et suiv.

pour nous déchire le voile d'uniformité apparente sous lequel la caste supérieure, seule littéraire, cache si longtemps tous les changements réels, tout le mouvement normal.

Le buddhisme représente, dans son action première, cette poussée d'en bas[1] minant sourdement d'abord et pensant briser un état de choses qui n'eut certainement jamais la consistance que lui prêtent faussement, à nos yeux, les apparences artificielles et trompeuses d'une littérature de caste.

Un commentaire du Majjhima Nikâya[2] raconte que, au moment où parut Çâkyamuni, « nombre de gens parcouraient le monde en disant : Je suis Buddha ! je suis Buddha ! » Ce titre, en effet, paraît avoir son explication et ses racines dans la termino-

[1] On a quelquefois beaucoup trop insisté sur l'aspect philosophique du buddhisme (voyez, par exemple, Weber, *Ind. Liter.* p. 248, al.). Un pareil caractère rendrait sa diffusion et sa grande fortune incompréhensibles; on serait du reste fort embarrassé de découvrir, surtout dans le développement ancien de cette religion, quelque idée spéculative réellement neuve. Son originalité réside dans ses tendances extrabrâhmaniques et même antibrâhmaniques : il substitue aux pratiques et aux Védas une sorte de morale quiétiste; à l'exclusivisme de la première caste, il substitue l'égalité religieuse; rompant enfin les cadres reçus d'une littérature purement sacerdotale et savante, d'une mythologie immobilisée et tournée en mysticisme, il provoque le premier épanouissement des langues et des récits populaires. Ce n'est que peu à peu et bien plus tard que divers genres de mysticismes ou de superstitions s'attachèrent à des éléments d'une signification primitive fort simple, soit à l'idée de l'incarnation du Buddha (cf. par exemple, Beal, *Catena*, p. 11, 12), soit surtout aux trois termes du triçaraṇa (voyez, par exemple, *ibid.* p. 252, note).

[2] Cité ap. d'Alwis, *Buddhism*, etc. p. 12.

logie philosophique antérieure[1]. Il n'est pas douteux que le buddhisme, à ses débuts, n'ait été un mouvement moins ambitieux, moins original et moins isolé que nous ne sommes disposés à le croire quand nous l'opposons par masses, à titre de rival unique, au brâhmanisme. Dans ses premiers commencements, il dut apparaître comme un système, entre tant d'autres, d'organisation et de discipline monastiques; les causes attribuées au second et au troisième concile (de l'énumération singhalaise) témoignent bien haut de la futilité des questions agitées dans la secte, de son originalité peu distincte et mal tranchée[2]. Ce qui fit son importance et son succès, c'est qu'elle substitua l'idée simple et universellement accessible de la moralité à la domination du dogmatisme prétendu védique des brâhmanes, et l'associa pour le moins, dans une large mesure, à l'efficacité supposée de l'ascétisme ou de la méditation. Le buddhisme n'est pas tant une révolte directe, une protestation violente contre le brâhmanisme et la caste brâhmanique[3]; mais pour nous,

[1] Weber, *Ind. Stud.* I, 438, al. Sur l'emploi appellatif de « Buddha » dans le Dhammapada, cf. Weber, *Zeitschr. der D. morgenl. Gesellsch.* XIV, 30.

[2] Aussi y voyons-nous les sectes et les écoles pulluler à l'infini, aussi haut que nous puissions remonter, et témoigner, par les questions qui les divisent, d'une grande indécision et d'une extrême faiblesse au point de vue dogmatique. Comparez à ce sujet les remarques de M. Wassiljew, *Buddhismus*, p. 19; les observations de M. Windisch, *Zeitschr. der D. morg. Ges.* XXVIII, 188, etc.

[3] C'est pour cela que le buddhisme ne s'élève pas théoriquement

et dans l'éloignement où nous sommes, grâce aux documents et aux monuments qu'il a laissés, il s'élève comme la première manifestation étendue et puissante, dans le domaine religieux, de la vie populaire qui s'agitait confusément au-dessous du niveau décevant du brâhmanisme officiel. Les éléments, en soi fort anciens, n'en paraissent que bien plus tard dans la littérature réputée orthodoxe, alors que, pressée et à demi dépossédée comme par une crue menaçante, la caste sacerdotale, grâce à de larges concessions et à des appropriations nouvelles, en détourna le cours à son profit et le modifia suivant ses intérêts. C'est ainsi que le buddhisme réunit et propagea les contes populaires, ainsi qu'il devint l'agent le plus efficace de l'influence indienne à l'étranger. Les récits plus spécialement mythologiques ne représentent qu'une certaine catégorie de contes; il en dut entraîner avec soi une notable proportion. Le merveilleux fondateur de la secte, l'initiateur de ce puissant mouvement, grandit aisément au point de revêtir les couleurs, de s'entourer des légendes qui appartenaient en propre aux représentants les plus révérés du panthéon national. Le titre de « maître religieux, *guru*, *jagadguru*[1], est souvent donné à

contre l'institution des castes, tandis que pratiquement il en brise le cadre étroit et les conséquences les plus oppressives.

[1] Je cite au hasard quelques exemples : Vishṇu est appelé *jagadguru*, *Bhâgav. Pur.* I, 8, 25; Brahmâ, *ibid.* II, 5, 12; Kṛishṇa, *trilokaguru*, *ibid.* III, 4, 32; Nârâyaṇa est le *mahâmuni*, *ibid.* I, 1, 2, etc.

Vishṇu dans les purâṇas; Kṛishṇa reçoit le même nom, et il a même parfois dans l'épopée un rôle tout conforme. Ce trait est-il une imitation secondaire du buddhisme, ou exprimerait-il une vieille conception, naturellement rattachée à la fiction des avatârs? Le Buddha en serait pour nous le plus ancien représentant. En tout cas, il est digne de remarque que ce trait dans les traditions brâhmaniques s'attache précisément à Kṛishṇa ou, d'une façon plus générale, à des personnages de la série vishṇuite.

Ce point d'appui expliquerait comment se put faire la transfiguration d'un Buddha humain et réel en cet être typique et suprême qui apparaît dès le temps de Piyadassi. Auparavant se place une période de fermentation et d'incohérence durant laquelle se groupa, se précisa, se fixa la masse des légendes; les contes populaires, soit rattachés au docteur comme jâtakas ou comme épisodes de sa dernière existence, soit localisés dans les principaux foyers du buddhisme et tournés en thème de prédication et d'enseignement, se préparèrent à entrer sous une forme précise, canonique et même scolastique, dans les recueils sacrés. Dans le même temps se constituait et se dégageait la formule du triçaraṇa buddhique, c'est-à-dire l'idée d'une église, d'une cohésion des membres de la secte et d'une diffusion de ses croyances, exprimée par des réunions conciliaires; l'idée d'une doctrine suffisamment fixe et précise, consignée dans les recueils des traditions

que l'on commença alors[1]; l'idée du Buddha, donnant une sorte de satisfaction aux instincts théistiques et refleurissant comme une pousse nouvelle sur une vieille tige des récits et des conceptions populaires. Je ne puis douter, en ce qui concerne le Buddha, que tous les points tant soit peu importants de sa légende n'aient été arrêtés dès le temps d'Açoka; un point du moins est à mon gré positivement démontrable : c'est que la fixation en est antérieure à l'ère chrétienne. Elle assure une date notablement antérieure aux doctrines et aux légendes qu'elle suppose ou auxquelles elle se réfère. La *Légende du Buddha* est mieux qu'une collection de contes plus ou moins bizarres, de fantaisies plus ou moins folles; c'est un fragment ancien, un témoignage authentique et précieux pour l'histoire religieuse de l'Inde.

[1] Dans le Nord, une tradition ne fait remonter qu'au concile de Kanishka la première rédaction écrite des livres buddhiques. (Cf. Westergaard, *Ueber den ältesten Zeitraum der Ind. Gesch.* p. 41; Köppen, II, 13.) L'exactitude plus ou moins rigoureuse d'une pareille donné enous importe ici assez peu.

SUR L'EMPLACEMENT

DE LA VILLE D'ARTACOANA,

PAR M. DE KHANIKOF.

Malgré les nombreux travaux entrepris par des savants éminents pour éclaircir l'histoire d'Alexandre le Grand, l'orientation de plusieurs points importants de son itinéraire sur nos cartes modernes présente des difficultés tellement sérieuses que les efforts réunis des archéologues et des voyageurs n'ont pu les surmonter.

L'un de ces points douteux des étapes de l'armée macédonienne à travers l'empire qu'elle venait d'arracher au malheureux Darius, est la position d'*Artacoana*, bourg royal des Ariens. Les détails de la prompte défaite qu'y infligea Alexandre à Sartibazanes, satrape de l'Arie, pour le punir de sa trahison, sont trop connus; aussi ne leur emprunterai-je que le petit nombre de faits qui me paraissent indispensables pour la solution de la question que je viens de signaler.

1° Presque tous les historiens d'Alexandre le Grand, et tous les géographes anciens postérieurs à son époque, font mention de ce bourg royal des Ariens. Pline le nomme, de même qu'Arrien, *Arta-*

coana; Quinte-Curce, *Artacacna;* Diodore de Sicile, *Chartacona;* Strabon, *Artacana;* Isidore de Charax, *Artacuan;* enfin, chez Ptolémée, cette localité figure sous le nom d'*Articaudna.* Toutes ces formes, peu différentes l'une de l'autre, sont évidemment des essais, plus ou moins bien réussis, de reproduire le nom indigène d'une localité unique qu'il s'agit de retrouver.

2° Cette ville était éloignée de Suze orientale, ou d'un endroit peu distant de cette dernière, de six cents stades, cent vingt kilomètres à peu près, qu'Alexandre franchit, avec l'avant-garde de son armée, en deux jours. Cette Suze orientale a été très-heureusement identifiée, à ce qu'il me paraît, à la ville de *Zouzen* (زوزن) des géographes arabes, ce qui est très-important, car cela nous place dans une province connue, le Kouhistan Khorassanien.

3° Non loin d'*Artacoana* se trouvait une forteresse naturelle que Quinte-Curce décrit ainsi : « Il y avait là un roc escarpé du côté de l'occident; mais du côté de l'orient il a une pente douce. Il est couvert d'arbres et jouit d'une source d'où coule sans cesse une eau abondante, et à son sommet une plaine fertile en herbes. »

Voilà presque tout ce que les écrivains anciens nous ont transmis sur cette localité. Or tout insuffisants que sont ces détails, ils nous prouvent qu'*Artacoana* jouissait sous les successeurs d'Alexandre le Grand, de même que sous les Arsacides, d'assez d'importance pour avoir mérité l'honneur

d'être mentionnée par presque tous les écrivains qui ont parlé de la Perse. Nous ne possédons, malheureusement, aucun document géographique sur l'Iran de l'époque des Sassanides. La liste des villes où les souverains de cette dynastie ont frappé leur monnaie ne contient pas, il est vrai, le nom d'*Artacoana*, mais il me semble qu'on n'aurait pas le droit d'en conclure que cette ville a complétement disparu pendant le règne des Sassanides, car sa position éloignée de la résidence habituelle des monarques sassanides, et l'isolement de la province dont elle était le chef-lieu, expliquent beaucoup plus naturellement l'absence de sa mention sur les monnaies de ces rois. Néanmoins c'est la seule hypothèse qu'il serait possible d'admettre pour expliquer un autre fait bien plus embarrassant, le silence absolu gardé par les géographes et les historiens arabes sur toute localité, située dans la Perse orientale, dont le nom se rapproche tant soit peu de celui d'*Artacoana*. Il est vrai que le général Court a signalé à l'attention des savants une localité de la Perse occidentale dont le nom, très-ancien sans contredit, présente une grande ressemblance avec celui d'Artacoana, c'est-à-dire la ville de l'Iraq, Ardaghân, qu'on laisse à droite en allant de Yezd à Ispahan. Mais nous savons par l'intéressant récit de voyage du docteur Buhse, le seul Européen qui l'ait jamais visitée, qu'elle est séparée du Khorassan par toute la largeur du *Ke'vir* ou grand désert salé, et qu'il est impossible d'y parvenir d'aucune localité, située dans l'ancienne *Aria*,

en deux jours. Mais outre cette impossibilité topographique qui s'oppose à l'identification des deux noms, il y a une difficulté philologique qui seule suffirait, à ce qu'il me paraît, pour rejeter ce rapprochement ingénieux. En effet, nous avons vu que dans presque toutes les formes de la transcription grecque du nom zend, bactrien, ou arien du chef-lieu de l'Arie, il y a deux voyelles *o* et *a* ou *a* et *u* qui se suivent immédiatement; c'est un signe certain que dans le nom indigène de cette localité deux voyelles, plus ou moins semblables aux voyelles grecques citées, devaient se suivre également. Or les géographes arabes, dès les temps les plus rapprochés de la première conquête du Khorassan, nomment le chef-lieu du Kouhistan قاين, dont Καανα me paraît être une transcription aussi exacte que l'oreille d'un Grec pouvait la faire. Mais s'il en est ainsi, il s'agit de chercher pourquoi le moyen âge a rejeté le commencement du nom propre que lui léguait l'antiquité, et pourquoi le mot *arta* ne figure plus dans le nom de *Qaïn*. La réponse me semble facile, le mot *arta* n'avait rien de commun avec le nom propre de la ville. En effet, nous savions déjà, par le témoignage du Bourhan, que ارتا بلغت زند وپازند بوم وزمين گويند, c'est-à-dire *arta*, veut dire, en zend et pazend « district et territoire ». D'après Bopp (voy. *Grammaire comparée*, trad. par M. Michel Bréal, t. II, p. 250), *ardà-s* signifie, en sanscrit, ordinairement « mi, moitié »; mais avec l'accent tonique sur la première syllabe, il veut dire aussi

« partie, endroit, contrée, village ». A cela le savant traducteur ajoute en note (4) : « Weber (*Études indiennes*, t. I, p. 229) rapproche avec raison de cette forme l'allemand *ort* « endroit », en anglo-saxon *ord*. Peut-être le latin a-t-il tiré de cette racine le mot *ordo*. » Ainsi il me paraît assez probable que la Ἀρτακόανα des anciens soit identique au شهری قاین des géographes musulmans du moyen âge, et il est à remarquer que, jusqu'à nos jours, les Persans remplacent facilement dans la conversation Qâïn par Qâïnat, comme Bendan par Bendanat et Ghilan par Ghilanat, confondant ainsi, pour ces trois endroits, les noms de districts avec ceux des chefs-lieux.

Il nous reste maintenant à examiner comment l'hypothèse que nous venons d'adopter sur l'emplacement d'Artacoana s'accommode avec les autres particularités que nous avons relevées à son égard chez les historiens d'Alexandre le Grand et les géographes anciens.

Yakout (voy. le *Dictionnaire géogr. de la Perse*, trad. de M. Barbier de Meynard, p. 436) dit à l'article Qâïn : « Abou Abdallah Beschari ajoute : Qâïn est le chef-lieu du Kouhistan, c'est une petite ville laide et sale, défendue par une citadelle très-bien fortifiée. Ses habitants parlent une langue barbare, ils se nourrissent mal et n'ont d'autre eau que celle qui leur est apportée par des canaux. Qâïn est comme le fort de Khorassan et de Kirman, elle est à neuf jours de marche de Nichapour, à huit jours de Hérat,

à *trois jours de Zouzen*, à deux jours de Sinan, à une bonne journée de Khawet, et à trois jours de Tebessen.»

Le Nouzhet-el-Kouloub de Moustaoufi Qazvini contient deux renseignements importants pour notre recherche. Notamment nous y lisons : از قاین بهر ولایت قهستان بعد از ترشیس وطبرگیلکی بیست فرسنك راه است, c'est-à-dire : «l'éloignement de Qâïn de tous les endroits (marquants) du Kouhistan, sauf Terchiz et Tebes Ghilaki, est de vingt farsangues.» Immédiatement après avoir décrit Qâïn, Moustaoufi Qazvini passe à la description d'un fort naturel du Kouhistan, *Kalâh-derèh*, ou fort du défilé, dont il parle comme s'il traduisait le *prærupta rupes erat* de Quinte-Curce... *perennem habet fontem ex quo largæ aquæ manant*. Notamment il dit : قلعه دره حصاری محکم است وبرو چشمه اب جاری بالای ان قلعه است, c'est-à-dire : «Fort du défilé est une place très-forte, et elle a une source d'eau courante au-dessus du fort.»

Nous voyons ainsi qu'il était très-possible de parcourir à marche forcée, en deux jours, un espace que les caravanes parcourent en trois jours, que dans le voisinage de Qâïn il y a un espace entouré de rochers jouissant d'une source naturelle, où se sont réfugiés, d'après Quinte-Curce, treize mille Ariens armés. De plus, Qâïn est le véritable centre de son district, de façon que si même l'on prenait le mot *arta* dans sa signification propre de mi ou moitié, elle s'appliquerait très-bien à cette ville. Nous savons enfin qu'après avoir pris Artacoana,

Alexandre se rendit chez les Zarengues, Seistaniens actuels, et c'est encore une circonstance qui milite en faveur de l'identification que nous proposons, car, jusqu'à nos jours, c'est le chemin le plus court pour aller du Khorassan aux bords du lac Zarèh, comme l'ont prouvé dernièrement les officiers de la mission des généraux Goldsmid et Pollock, en prenant cette route. L'un d'entre eux, le docteur Bellew, a fourni dans son excellent livre *From the Indus to the Tigris* la première description de Qâïn faite par un Européen, *de visu*. Cette description n'ajoute rien aux données dont j'ai cru devoir étayer mon hypothèse; mais comme elle se rapporte à une localité très-importante dans l'histoire de l'Orient, je terminerai cette note en extrayant ici son itinéraire, depuis le bord septentrional de Zerèh, c'est-à-dire depuis Lach jusqu'à Qâïn :

Page 279.	De Lach à Pendjdih.	6 milles angl.	le 18 mars 1873.
	Khouchk-roudek ..	16	19
	Kalei Nih.........	15............	20
	Harout-roud......	15............	21
	Chah-Seghek	24............	22
	Dourah	28............	23
	Housseinabad.....	27............	24
	Ser-béchei	29............	26
	Kalah-Moud.......	22............	28
Page 300.	Birdjend	25............	29
	Guibk au Guivk...	18............	2 avril.
	Si-dih...........	18............	4
	Roum	10............	5
Page 320.	Qâïn	22............	6
		275	en 14 jours avec 6 jours de halte.

Il dit de Qâïn : « Cette ville présente un aspect ruiné et trompe l'espoir inspiré au voyageur par ses frais jardins et sa mosquée élevée. Elle occupe un terrain considérable entouré d'un mur fortifié, mais ce dernier offre partout l'image d'une parfaite décadence. Son enceinte serait capable de contenir de huit à dix mille maisons, mais on dit qu'à l'époque actuelle il n'y a que quinze cents maisons habitées. Des champs semés de blé et des jardins occupent les interstices entre les ruines. La mosquée de la ville avec son dôme élevé attire, en premier lieu, l'attention du voyageur, mais son extérieur porte les mêmes traces de décadence que le reste des constructions urbaines. Ses murs, soutenus dans toute leur hauteur par des arcs-boutants, sont dangereusement crevassés, soit par quelque défaut de construction de l'édifice, soit par suite des tremblements de terre. La population de Qâïn est supposée s'élever à huit mille âmes, parmi lesquelles beaucoup de Seyides et d'autres descendants d'Arabes. Mais la masse de la population semble être d'origine tartare, comme on le voit aisément par leur *facies* portant des traces très-marquées de cette race typique. »

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LES JÂTAKAS,

DEUXIÈME PARTIE.

PAR M. L. FEER.

Je crois avoir dit ce qui est nécessaire pour faire comprendre au lecteur le plan et l'utilité du travail que j'ai exécuté sur les jâtakas; il m'eût été difficile d'aller plus loin sans dépasser les bornes raisonnables; cependant je ne pense pas pouvoir me dispenser de renforcer et confirmer cet exposé par la traduction et la comparaison de quelques jâtakas choisis. Si j'ai dû me restreindre dans la première partie de cet exposé, à plus forte raison devrai-je le faire dans cette seconde partie, où la longueur et la multiplicité des textes susceptibles d'être introduits m'entraîneraient facilement bien plus loin que je ne voudrais. Le lecteur est donc averti que je n'ai pas la prétention de lui offrir une étude complète, je ne veux que lui soumettre une ébauche qui lui donne à la fois une idée, et de la manière dont je comprendrais l'étude générale des jâtakas, et des secours que mon travail peut offrir pour cette étude,

soit qu'on l'entreprenne comme je l'entends (c'est-à-dire en groupant les textes d'après leurs affinités naturelles), soit qu'on se borne à traduire les jâtakas suivant l'ordre qu'il a plu aux compilateurs indigènes d'adopter, procédé que je n'approuve pas précisément, mais que, par des raisons diverses, je ne saurais condamner.

§ 1. Sîla-jâtaka (isolé).

Je commencerai par faire connaître (et cela paraîtra peut-être à la fois plus intéressant et plus piquant) un jâtaka qui n'est pas dans le recueil officiel, le *sîla-jâtaka*, texte isolé que j'ai cité plus haut[1]. Ce jâtaka est représenté à la Bibliothèque nationale par deux manuscrits[2] datés, copiés à plus de cent ans de distance, probablement l'un sur l'autre, car les mêmes fautes, à peu d'exceptions près, y sont reproduites; d'ailleurs ils sont de même provenance et font partie de la même collection. Tous les deux viennent de Siam, et sont écrits en caractères cambodgiens; la correspondance entre l'un et l'autre existe presque feuille par feuille et page par page.

Il est inutile d'expliquer le sujet de ce texte que le lecteur saisira tout de suite en lisant la traduction, et sur lequel nous nous étendrons d'ailleurs par la suite. Nous dirons seulement que *sîla* (nom de

[1] Voir la 1re partie, mai-juin 1875, p. 426.

[2] Ils portent actuellement les numéros 212 et 213, qui ne sont pas définitifs.

la deuxième des Pâramitâ) désigne ordinairement les cinq préceptes recommandés par le bouddhisme, même aux upâsakas, c'est-à-dire à ceux qui ne sont point entrés dans la confrérie des moines, à savoir les préceptes de ne pas voler, ne pas tuer, ne pas forniquer, ne pas mentir, ne pas s'enivrer. C'est là le minimum de règle morale imposée aux sectateurs du Buddha; on l'appelle *panca-sîla* (moralité quintuple) ou simplement *sîla*[1]. Cependant le terme *sîla* s'applique à d'autres énumérations, spécialement à une énumération décimale (dasasîla) citée aussi dans notre jâtaka, et qui ne peut être que la célèbre division des dix péchés en trois sections : péchés du corps (3), péchés de la parole (4), péchés de la pensée (3). Les dix moralités (Dasasîla) consistent à se garder de ces dix péchés.

Après ces observations préliminaires, nous commençons la traduction du Sîla-jâtaka :

« C'est la moralité qui dompte tous les désirs, etc. » Voilà ce que le maître, résidant à Jetavana, dit à propos de sa propre moralité.

Récit du temps présent.

Un upâsaka demeurait alors dans le voisinage de Jetavana, c'était un homme doué de foi, possédant la tradition, plein de respect pour la loi, soutien de ses père et mère : dans sa maison, il était dévoué à ses aînés et à ses descendants[2];

[1] Les Siamois prononcent *sin*.

[2] *Jeṭṭhâpacca* : s'agit-il de frères (aînés et puînés), ou des parents et des enfants, ou en général d'ascendants et de descendants, de parents plus âgés et plus jeunes? Nous ne saurions le dire.

soutien des Çramanas et des Brahmanes, plein de zèle* pour les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie*[1], il chérissait le Buddha, il chérissait la loi, il chérissait la confrérie; soit le soir, soit le matin, il se rappelait les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie, ou bien le matin il entendait la loi, ou bien le soir il entendait la loi; il nourrissait ses enfants et ses petits-enfants conformément à la loi, il nourrissait ses amis conformément à la loi; riche et opulent, possédant des magasins et des greniers, des grains et des trésors, il observait parfaitement les cinq moralités.

Un certain jour, par une raison quelconque, il entra dans la forêt. Là, il remarqua le pied d'un arbre, et s'assit à l'ombre de (cet) arbre. D'autres emportaient avec une vive joie ce qui était le plus à leur convenance[2]; lui, les regardant, tourna sa pensée vers les moralités, tourna sa pensée vers les prohibitions[3], et il parla ainsi à tous ceux qui étaient là : « Vous, retournez d'abord à la maison, j'irai ensuite. » Il les congédia ainsi, et resta seul absorbé dans les dix moralités; il voulait développer (en lui) les qualités du Buddha, les qualités de la loi, les qualités de la confrérie.

En ce moment, en vertu de l'éclat de sa moralité, les divinités de l'air dirent aux divinités de la montagne : « Cet upâsaka, qui garde la moralité, retournerait chez lui les mains vides! cela ne convient pas. » Et tous les dieux prenant, qui de l'or, qui de l'argent, qui des vêtements, vinrent à lui, et, rendant leurs corps invisibles[4], firent des offrandes à l'upâsaka. Le total de tous ces objets faisait la charge de deux mille chars, « Comment prendrai-je toutes ces richesses? » dit-il. Alors un

[1] Les mots entre astérisques nous paraissent être une interpolation, ils sont dans les deux manuscrits.

[2] Atimanoharaṁ pasâdâ vahanti.

[3] *Âvane;* je lis : âvarane.

[4] *Adissamânakâyâ* : l'*a* initial est long dans le manuscrit A, bref dans le manuscrit B. Je pense que le second a raison.

fils de dieu, faisant apparaître deux mille chars, y entassa toutes les richesses, et les donna à l'upâsaka.

« Comment aurai-je des (attelages de) bœufs ? » reprit l'upâsaka. Alors un fils de dieu, faisant apparaître quatre mille bœufs, les lui donna.

« Comment ferai-je le transport ? » dit encore l'upâsaka. Alors un fils de dieu fit apparaître deux mille jeunes gens et les lui donna.

Quand les jeunes gens furent montés sur tous les chars : « Comment pourrai-je monter sur un char ? » dit-il. Alors un fils de dieu fit apparaître un autre char qui avait la couleur (et la forme ?) d'un lotus rouge[1], et le lui donna.

Lui donc, étant monté sur le char, se mit en mouvement et finit par atteindre Jetavana. Étant entré à Jetavana avec tout son attirail, il en fit la remise au maître : « Vénérable, toutes ces richesses, je les ai obtenues par l'éclat de ma moralité, toutes ces richesses, je te les offre. » Il dit, et fit à la confrérie des moines qui avait le Buddha à sa tête le grand don des deux mille chars, puis s'en alla.

Alors les Bhixus se réunirent en conférence sur la loi. L'ayant appris, il (le Buddha) leur dit : « Pour quel entretien êtes-vous réunis ici en ce moment ? — Pour tel et tel, » fut-il répondu. Alors Bhagavat dit : « Bhixus, il faut observer les cinq moralités; c'est la moralité qui peut seule, ici-bas et dans l'autre monde, donner le bien-être désiré[2]. » Après avoir prononcé ces paroles, il resta silencieux. Prié par eux, il raconta une histoire d'autrefois.

Récit du temps passé.

Autrefois, Bhixus, à Bénarès, Brahmadatta exerçait la royauté; le roi avait un fils aîné. Le Bodhisattva naquit dans

[1] Kamudavaṇṇam.

[2] Ou « le bien-être (attribué aux) désirs » : *kâma-sukham*, expression singulière dans cette phrase.

une famille; il fut attaché au prince royal, et demeura inébranlable dans l'observation des cinq moralités.

Le Bodhisattva étant donc attaché à la personne du prince royal, un jour, un de ceux qui hantent les forêts (pour chasser) entra dans une forêt, prit trois oiseaux, les apporta, et les donna au prince royal. En les voyant, le prince royal eut envie de manger de l'oiseau. Le prince royal donna donc cet ordre au Mahâsattva : « Compagnon, tu tueras les trois oiseaux. »

Le Bodhisattva, ne pouvant tuer, se dit en lui-même : « Dût ce prince royal (me) couper en morceaux, je ne puis pas tuer. »

Le Bodhisattva refusant de tuer, le prince royal le fit attacher solidement. Des médecins et des bourreaux, l'ayant lié de cinq liens, et lui ayant administré mille coups de catukka (?) [1], lui dirent : « Mon ami, tueras-tu les oiseaux, ou ne (les) tueras-tu pas ? »

Alors le Bodhisattva dit : « Que prétends-tu [2] ? On me couperait en sept et sept morceaux [3], on me broierait dans un mortier, que je ne me départirais pas de la moralité. »

Il y avait alors dans le grand courant beaucoup de crocodiles terribles. Le prince royal ayant donné ordre de le jeter au milieu du fleuve, les médecins et les bourreaux le lièrent de cinq liens et le précipitèrent au milieu du fleuve. Là, les crocodiles, arrivant par dizaines et par centaines, entourent le Mahâsattva; mais, à cause de l'éclat de sa moralité, ils ont beau approcher, ils ne peuvent toucher son corps. Les divi-

[1] Pahâra-sahassaṁ catukkena paharitvâ. — Je considère catukkena comme désignant l'instrument du supplice; autrement il faudrait traduire : « à quatre reprises. »

[2] *Kim vadesi*. J'aimerais mieux lire : *kiṁ vademi* « que dirai-je? »

[3] *Satta-sattadhârâ*. Faut-il lire *satta* ou *sata*? La répétition est-elle correcte ou fautive? Partant, faut-il traduire : « Sept et sept morceaux, » ou « cent et cent morceaux, » ou seulement « sept morceaux, cent morceaux? » Peut-être est-ce « sept fois sept, cent fois cent. » Cela n'a pas, du reste, une grande importance.

nités du fleuve, ne pouvant retenir leur (curiosité), approchent, transformant leurs têtes en têtes de crocodiles[1]. En ce moment, par l'éclat de sa moralité, un pavillon d'or orné de sept pierres précieuses, ayant dix brasses en dimension, s'éleva (du sein) de la demeure des Nâgas, et vint recueillir le Mahâsattva. Le Mahâsattva s'étant assis sur ce palanquin d'or fait de pierres précieuses, quatre arbres kalpa apparurent aux quatre angles : à l'un était suspendu de l'or, à un autre était suspendu de l'argent, à un troisième étaient suspendues les sept pierres précieuses, au quatrième étaient suspendus des vêtements divins. Par la puissance des divinités, ce pavillon remonte le courant, il court, il avait fait trois lieues[2] (?).

Cependant tous les habitants de Bénarès, à la vue de cette merveille, agitèrent leurs habits par centaines de mille en poussant des cris de sâdhu (bien!) : « Oh! vraiment, disaient-ils, la moralité sert celui qui en a bien reçu l'enseignement! » Et la population de la ville fut fort troublée.

Le roi et le fils du roi, ne pouvant se contenir, prirent des offrandes et appelèrent le Mahâsattva : « Que, par la puissance de la divinité (du fleuve), ce pavillon s'élève en l'air et s'arrête au milieu de la ville! » Le Mahâsattva reçut la royauté des mains du roi : « Pour moi, dit-il, je suis voué à la vie religieuse, grand roi. » Le roi et le fils du roi dirent : « Nous renonçons à toutes nos félicités; nous aussi nous nous adonnerons à la vie religieuse. » Et trois personnes ayant adopté la vie religieuse des Ṛṣis, et ayant produit (en elle) les Samâpatti[3], furent tournées vers le monde de Brahmâ.

[1] Cette phrase n'a que des verbes au participe; elle doit être incomplète. Il semble qu'il y soit question de plusieurs divinités. On verra cependant que la conclusion fait allusion à une seule.

[2] *Tikkhatum katvâ ahosi* : je traduis comme s'il y avait *tikkhosam*. Autrement il faudrait traduire : « il le fit trois fois, » en lisant : *tikkattum*.

[3] Degrés dans l'acquisition de l'égalité d'âme.

C'est pourquoi ce qu'on appelle moralité offre soit dans ce monde-ci, soit dans l'autre monde, des avantages semblables à une ombre qui ne s'éloigne jamais[1].

Ce grand homme, après avoir acquis la Bodhi parfaite, enseignant la loi dit :

STANCES.

1.

La moralité dompte tous les désirs;
C'est le bonheur tant prisé du Cakravartin.
La moralité est semblable à un vase qui renferme un trésor,
La moralité est semblable à un arbre kalpa.

2.

Comme les villes qui charrient de l'eau
Ne périssent en aucun temps,
Ainsi pour celui qui observe la moralité,
Les biens de tous genres ne périssent jamais.

3.

La moralité multipliée est le bonheur[2];
La moralité est un bien solide.
La moralité garde les biens,
La moralité garde la vie.

4.

La moralité est le meilleur des ornements,
La moralité est le viatique suprême,
La moralité écarte (?) la ruine[3];
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

[1] Châyam viya anupâyiṇi. Il faut lire : Châyâ viya anapâyini.
[2] *Sîlam pavaḍhitaṁ sîlam*, l'un des deux *sîlam* doit être une faute pour *sukham* ou *subham*.
[3] Apâya sanchannaṁ.

5.

On renaît dans deux (sortes de) maisons,
Celles des Xatryas et celles des Brahmanes,
On ne renaît pas dans une maison (de) basse (caste);
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

6.

Avoir des jouissances sans interruption,
Porter en soi une force sans limites,
Avoir des troupes de femmes en abondance,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

7.

Des éléphants, des chevaux, des chars, des fantassins,
Ces quatre membres d'une armée complète,
Vous entourant de tous côtés,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

8.

L'argent et l'or,
L'éclat d'une belle destinée, si cher aux hommes,
Le gain, le plus excellent des gains,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

9.

Un corps qui a la couleur de l'or,
Une bouche exhalant le (parfum du) lotus,
L'exhalant jusqu'à une distance de sept yojanas,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

10.

De grands mérites, une grande science,
Un grand éclat, une grande gloire,
Une grande force, une grande puissance,
C'est là le fruit de l'observation de la moralité.

11.

C'est par le calme qu'on observe la moralité,
Et qu'on obtient les trois espèces de bonheur,
Il faut donc observer la moralité,
La moralité est la pâture (ou le domaine) des Buddhas.

Le maître, après avoir exposé cette démonstration de la loi et avoir fait briller les vérités, fit l'application du jâtaka. A la fin (de l'exposé) des vérités tous les Bhixus obtinrent les fruits de Çrota-âpatti et autres[1]. Alors la divinité du fleuve était Çâriputra, le roi était Maudgalyâyana, le fils du roi était Ânanda : quant au grand homme, c'était moi, le parfait et accompli Buddha.

Retenez bien les termes de ce jâtaka. — Fin du sîla-jâtaka.

A la suite du texte vient, dans chaque manuscrit, une date suivie d'un souhait pour la Bodhi et le Nirvâna; je traduis intégralement :

Ms. A.

Depuis le jour du Nirvâna complet de l'auguste Çâkyamuni, l'omniscient Buddha, il s'est écoulé jusqu'à ce jour 2254 ans, 3 mois et 23 jours, et comme, dans le moment actuel, nous sommes dans l'année du lièvre, dans la saison des pluies, au mois de çravana, dans la quinzaine blan-

Ms. B.

Depuis le jour du Nirvâna complet de l'auguste Çâkyamuni, l'omniscient Buddha, il s'est écoulé jusqu'à ce jour 2356 ans, 1 mois et 1 jour, et comme, dans le moment actuel, nous sommes dans l'année du chien, dans la saison chaude, au mois de citra, dans la quinzaine blanche

[1] Cette phrase paraît déplacée; elle devait précéder les mots : fit l'application du jâtaka. Ainsi placée, elle forme une véritable parenthèse. Je dois dire néanmoins qu'elle est placée de cette manière dans beaucoup de jâtakas.

Ms. A.

che, dans le 8[e] astérisme, au jour de Vénus (vendredi), il reste à s'écouler dans l'avenir 2745 ans, 9 mois et 7 jours.

Puisse (ce travail) être pour moi la cause du Nirvâna.

Le Nirvâna est le bien suprême.

Ms. B.

(khnî), dans la quinzaine noire (rmê)[1] au 21[e] astérisme, dans le jour du soleil (dimanche), il reste à s'écouler encore 2643 ans, 9 mois et 29 jours. 1, jour du soleil, — 2, de la lune, — 3, de Mars, — 4, de Mercure, — 5, de Jupiter, — 6, de Vénus, — 7, de Saturne.

Le Nirvâna est le bien suprême.

Puissé-je apparaître dans le monde comme un parfait et accompli Buddha.

Un mot d'abord sur la date de nos manuscrits; le plus ancien a été copié en l'an 2254 du Nirvâna de Çâkyamuni, le plus récent en l'an 2356; il y a donc entre eux un intervalle de cent deux ans. Prenons pour époque du Nirvâna l'an 543 avant notre ère (et dans le cas présent il ne nous est pas possible de nous appuyer sur une donnée autre que la date officielle des bouddhistes du Sud), nous arrivons à ce résultat que nos manuscrits sont respectivement de 1711 et de 1813. Mais ils ne sont pas datés seulement de la disparition de Çâkyamuni, ils le sont encore de l'apparition de Maitreya, assez clairement

[1] Ces deux données contradictoires tiennent sans doute à ce que le copiste a voulu éclairer le lecteur en lui rappelant le nom siamois de la quinzaine noire, afin qu'il ne la confonde pas avec la quinzaine blanche.

désigné, bien que son nom ne soit pas prononcé, ou, pour mieux dire, la date en est rapportée au commencement et à la fin de la période de Çâkyamuni. Cette manière originale et tout à fait bouddhique de donner une date est curieuse et mérite d'être signalée. Le temps qui doit s'écouler jusqu'à Maitreya ajouté à celui qui s'est écoulé depuis Çâkyamuni doit donner un total de cinq mille ans. Et en effet l'addition des deux chiffres donnés par chacun de nos manuscrits nous fournit ce résultat avec une assez grande exactitude, car nous avons :

	A			B		
Depuis Çâkyamuni :	2254 ans	3 m.	23 j.	2356 ans	1 m.	1 j.
Jusqu'à Maitreya :	2745 ans	9 m.	7 j.	2643 ans	9 m.	29 j.
TOTAL	4999 ans	12 m.	30 j.	4999 ans	10 m.	30 j.

Les données du manuscrit A renferment un mois de plus, celles du manuscrit B un mois de moins; il est assez extraordinaire que les deux erreurs se compensent exactement; cependant nous avons peine à admettre que cela ait été prémédité, car on ne comprendrait pas que le copiste du deuxième manuscrit, voyant que celui du premier s'était trompé, eût cru devoir se tromper en sens inverse; ce serait un singulier mode de correction. Avec de légers changements on pourrait facilement ramener les textes à l'expression de la vérité (bouddhique); mais nous n'avons pas à nous occuper de cela; nous nous contentons de donner nos textes avec leurs bizarreries et leurs inexactitudes.

Revenons maintenant à notre Sila-jâtaka. Il ne fait pas partie du grand recueil, car nulle part on n'y retrouve les caractéristiques de notre texte. Sans doute beaucoup de jâtakas ont été prononcés à Jetavana, et sont rapportés au règne de Brahmadatta; les mentions : *Jetavane viharanto*[1], — *Bârânasiyam Brahmadatto rajaṁ kâresi*, sont fréquentes. Mais la mention *attano silam ârabbha*, pour indication du motif, ne se trouve dans aucun texte du grand recueil (chose étonnante, mais certaine); le commencement du texte, *Sabbakamâdadam silaṁ*, ne se trouve pas non plus dans le grand recueil; à la vérité, le jâtaka 291 commence ainsi : *Sabbakamâdadaṁ kumbhaṁ;* mais on voit que, tout en commençant par le même mot, les deux textes se séparent au second, et la différence va toujours en augmentant; d'ailleurs, il est certain que le jataka 291 ne se rapporte nullement à notre texte. Enfin l'identification de personnages ne donne prise à aucun rapprochement: Çariputra est, dans le Sîla-jâtaka, une divinité fluviale; il n'apparaît pas même de divinité fluviale dans le grand recueil. Maudgalyâyana y est le roi Brahmadatta; dans le grand recueil, il est roi deux fois sous les noms de Sâmanta et de Subaṇṇi (jâtakas 156 et 546). Ânanda y est fils de roi, fils de Brahmadatta; je ne pense pas qu'on trouve cette indication dans le grand recueil; à ma connaissance elle n'y est pas; Ânanda y figure environ soixante-

[1] Pour ces citations, voir notre spécimen dans la première partie (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 427-433).

quinze fois avec la qualité de roi, une soixantaine de fois comme étant Brahmadatta lui-même, et les autres fois comme un autre roi dont le nom est presque toujours donné. Enfin, Çâkyamuni y est qualifié de *mahâpuriso* « grand homme, » qualification très-juste, très-bouddhique, mais qui ne se présente pas dans un seul samodhâna du Jâtaka. Après avoir recueilli tous ces détails, après avoir parcouru la liste des 547 jâtakas, en particulier le Ekadasanipâta (qui ne compte que neuf textes et où, d'après le plan du recueil, le *sîla-jâtaka* devrait se trouver, puisqu'il compte *onze* gâthâs), pour m'assurer que les caractéristiques de notre texte ne s'y rencontrent pas effectivement, je suis fondé à affirmer que le Sîla-jâtaka est étranger au recueil officiel.

Et cependant le Sîla-jâtaka est un jâtaka bien caractérisé, il a toutes les parties, il se déroule suivant le plan du plus régulier des jâtakas. J'aurais cependant une réserve à faire au sujet des gâthâs; je ne parle pas de ces expressions mondaines, qui, pour exalter le renoncement bouddhique, semblent caresser tantôt les rêves de l'ambition la plus ardente, tantôt les raffinements du sybaritisme le plus exagéré; il y a peut-être moyen de donner de cette contradiction une explication plausible, mais cela n'est pas de mon sujet. J'ai à noter une autre particularité relative à l'économie des jâtakas : la règle est que les stances du texte sont censées avoir été dites dans l'existence antérieure; elles font partie du récit du temps passé; le Buddha les reproduit par

la force de sa mémoire. Dans notre *Sîla-jâtaka*, au contraire, les stances se rattachent au récit du temps présent. Le Buddha n'y répète pas des stances qu'il aurait dites jadis, il les dit comme pour la première fois à la suite du récit qu'il vient de faire pour l'instruction de ses auditeurs. Cette disposition est donc spéciale à notre texte. Elle n'est pourtant pas sans exemple dans le grand recueil, car dans les jâtakas 28 et 29, qui tiennent de très-près l'un à l'autre, et dans le 88ᵉ, qui n'est à certains égards que la répétition du 28ᵉ, il est dit que Çâkyamuni prononça la *stance* (ces jâtakas n'en ont qu'une seule), étant devenu Buddha, à la suite du récit du temps passé. Les jâtakas 28, 29 et 88 se rencontrent donc sur ce point spécial avec le Sîla-jâtaka; on ne peut donc pas soutenir que celui-ci aurait été rejeté du recueil à cause de cette disposition exceptionnelle, car les autres auraient dû l'être également. Ainsi, d'une part, le Sîla-jâtaka est en dehors du grand recueil, et, d'autre part, il n'existe pas de raison apparente qui ait dû l'en exclure.

§ 2. Jâtakas sur la moralité (sîla).

Cependant, si le Sîla-jâtaka ne figure pas dans le recueil des jâtakas, est-ce à dire qu'il ne puisse être rattaché à aucune partie de ce recueil? Bien loin de là. Il traite de la moralité, et en particulier de l'abstention à l'égard du meurtre; c'est là un sujet trop aimé des bouddhistes pour qu'ils ne l'aient pas

souvent traité. Il nous faut donc rechercher parmi les cinq cent quarante-sept jâtakas ceux qui traitent de la moralité, et en particulier ceux qui méritent d'être rapprochés de notre texte.

La première chose que nous avons à faire est de découvrir les jâtakas que leurs titres rapprochent du nôtre. Pour cela, je consulte ma liste alphabétique, et voici ce que j'y trouve :

Sîlava, Sîlava-nâga (Gr.), Sîlava-hatthi (Big.), 72 (Eka, VIII, 2).
Sîlava (Mahâ-), Sîlavi (Big.), 51 (Eka, VI, 1).
Sîlavimamsa, °saka (Big.), °sana (Wg.), 86 (Eka, IX, 6).
Sîlavimamsa, °ki (Big.), 290 (Tika, IV, 10).
Sîlavimamsa, sîlavisata (Gr.), 330 (Catukka, III, 10).
Sîlavimamsa, °ki-nâma (Big.), 362 (Pañca, II, 2).
Sîlavimamsa = Kilesaniggahi-nâma (Big.), 305 (Catukka, I, 5).
Sîlânisamsa = Saddhâ (Big.), 190 (Duka, IV, 10).

On voit que le terme *sîla* entre dans huit titres, lesquels peuvent se partager en trois groupes : deux Sîlava, un Sîla-anisamsa, cinq Sîlavimamsa, dont l'un a un deuxième titre Kilesaniggaha. Or, pour celui-ci, le commentaire renvoie au 459, qui a pour thème Kilesaniggaha, et comme il y a cinq autres jâtakas (148, 305, 370, 408, 412) qui ont le même thème, nous pourrions être amenés à étudier aussi ces jâtakas et à voir dans le Kilesaniggaha une sorte d'équivalent du Sîla. En regardant de plus près les quatre autres Sîlavimamsa, nous reconnaissons que le 86°, le 290°, le 330° commencent

de la même manière et que le commentaire renvoie des deux derniers au premier, ils forment donc un groupe; pour le 362°, le commentaire ne renvoie pas aux précédents, mais les caractéristiques, sans être identiques, annoncent une véritable analogie. La lecture du jâtaka confirme et au delà cette présomption; le récit est, à quelques variantes près, le même que celui des jâtakas 86, 290 et 330; les stances seules diffèrent, bien qu'elles appartiennent au même ordre d'idées. Donnons maintenant un coup d'œil aux jâtakas 51 et 72; nous voyons qu'ils paraissent indépendants l'un de l'autre; mais le 72°, qui nous montre Çâkyamuni sous la forme d'un éléphant, nous invite à consulter les autres jâtakas distingués par la même particularité; semblablement, le thème du 51° *Osaṭṭhaviriyam bhikkham ârabbha*, que nous avons dit être répété onze fois[1], nous inviterait à l'étude de ces onze textes. Nous ne pouvons nous laisser entraîner si loin, et nous nous renfermerons dans les limites de l'extrait de notre liste alphabétique reproduite ci-dessus. Elle peut se décomposer en cinq parties ou cinq groupes, savoir : 1° le Sîlava-nâga; 2° le Mahâ-sîlava; 3° quatre Sîlavimaṁsa; 4° un Sîlavimaṁsa = Kilesaniggaha; 5° le Sîlânisaṁsa (= Saddhâ). L'étude de ces cinq groupes serait bien longue; il suffira de fixer notre attention sur deux seulement.

Quel est celui qui naturellement s'offre tout

[1] Voir la première partie de ce travail (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 388).

d'abord à notre étude? N'est-ce pas le cinquième? *Sila-anisaṁsa* «les avantages de la moralité»! ce titre s'adapterait à merveille au *Sila-jâtaka* dont on vient de lire la traduction. Quelle est en effet la pensée fondamentale de ce texte, sinon de mettre en lumière les avantages résultant de l'observation de la moralité? Le seul titre du jâtaka 190 laisse supposer une corrélation particulière entre lui et le Sila-jâtaka isolé. La traduction qu'on va lire changera cette supposition en évidence.

§ 3. Silânisaṁsa jâtaka, 190. (Duka, IV, 10.)

«Vois la foi et la moralité, etc.,» tel est le jâtaka sur les avantages de la moralité que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un upâsaka croyant.

Récit du temps présent.

C'était un auditeur de l'Ârya, croyant et de sens rassis, qui, allant à Jetavana, arriva le soir au bord de la rivière Ajiravati, et comme les mariniers, après avoir tiré leur barque sur le bord, étaient partis pour entendre la loi, ne voyant pas de barque au lieu du passage, il traversa le fleuve en prenant la méditation du Buddha pour ce qu'il avait de plus cher. Ses pieds n'enfoncèrent pas dans l'eau, et, comme s'il eût marché sur la surface du sol, au moment où il arriva au milieu (de la rivière) il regarda les flots. A ce moment, l'affection avec laquelle il pensait au Buddha ayant faibli, ses pieds commencèrent à enfoncer; mais lui, fortifiant l'affection avec laquelle il pensait au Buddha, marcha néanmoins sur la surface de l'eau et entra à Jetavana.

Après avoir salué le maître, il s'assit à peu de distance. Le maître lia conversation avec lui: «Eh bien, upâsaka, lui

dit-il, le chemin que tu as suivi pour venir ici ne t'a pas trop fatigué ? — Vénérable, j'ai mis mon affection dans la pensée du Buddha, et, prenant pied sur la surface de l'eau, je suis venu comme si j'eusse foulé le sol. — Upâsaka, tu n'es pas le seul qui aies pu prendre pied [1] en te rappelant les qualités du Buddha. Autrefois aussi des upâsakas naufragés, au milieu de la mer, ont pu prendre pied en se rappelant les qualités du Buddha. » Puis, à la demande de l'(upâsaka), il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Dans le passé, au temps du parfait Buddha Kâçyapa, un auditeur de l'Ârya s'embarqua en compagnie d'un maître barbier. La femme du barbier dit : « Seigneur, c'est toi qui es responsable de son bonheur et de son malheur. » C'est en ces termes qu'elle remit le barbier entre les mains de l'upâsaka.

Or le septième jour l'(upâsaka) fit naufrage, et les deux hommes, accrochés à une seule planche, gagnèrent la même île. Là, le barbier tua des oiseaux, les fit cuire, et en donna à l'upâsaka. « Quant à moi, merci ! » dit l'upâsaka, et il n'en mangea point. Il fit alors cette réflexion : « Dans cette situation, nous n'avons qu'à nous établir dans les trois refuges, il n'y a point pour nous d'autre point d'appui. » Il se rappela donc les qualités des trois joyaux.

Or, pendant qu'il se les rappelait ainsi, le roi des Nâgas qui était dans cette île fit de son corps un grand navire; la divinité de la mer devint le batelier; le navire était formé des sept pierres précieuses, les trois mâts étaient en pierre d'Indranîla, les ornements étaient en or, les vergues (?) [2] étaient en argent, les cordages [3] étaient en or. — « La divinité de la mer, montée sur le navire, part pour le Jambudvîpa, » cria-t-on.

[1] Ou « gagner la terre ferme. » Patiṭṭham laddho.

[2] Yottâni.

[3] Yaṭṭhijiyâni.

L'upâsaka dit : « Nous irons aussi. — Viens donc et embarque-toi, » dit la (divinité). A ces mots il s'embarque et appelle le barbier. — « La divinité de la mer te prend bien, mais celui-là, elle ne le prend pas, » lui dit-on. — « Et par quelle raison ne le prend-elle pas ? » dit-il. — « C'est que sa conduite n'est pas signalée par les qualités de la moralité, et moi, j'ai préparé un navire pour toi, je n'en ai point préparé pour lui. — Soit[1], » repartit-il, « hé bien ! je lui confère la participation à ce que j'ai acquis en faisant des dons, en observant la moralité. — Maître, je te suis bien reconnaissant, » répondit le (barbier). — La divinité reprit : « Maintenant, je (le) prendrai, » et elle le fit monter aussi.

Quand ces deux hommes furent sortis de la mer, ils prirent le fleuve et arrivèrent à Bénarès ; par sa propre puissance, la divinité installa des richesses dans la maison de ces deux personnages : « Il faut, dit-elle, faire ce qu'on appelle fréquenter les sages, car si ce barbier n'avait pas fréquenté cet upâsaka, il eût péri au milieu de la mer. » En parlant de la qualité attachée à la fréquentation du sage, elle prononça ces gâthâs :

STANCES.

1.

Vois ce fruit de la foi, de la moralité, du sacrifice ;
Un Nâga sous forme de navire transporte un upâsaka croyant.

2.

Associez-vous aux gens de bien, faites liaison avec les gens de bien.
C'est par la cohabitation d'un homme de bien que le barbier arriva
[au bien-être.

Après avoir ainsi enseigné la loi et morigéné (l'assistance) en planant dans les airs, la divinité reprit le roi des Nâgas et retourna dans son palais.

[1] Hotu.

Le maitre, après avoir raconté cette instruction sur la loi et fait briller les vérités, termina (l'explication) des vérités en faisant l'application du jâtaka. L'upâsaka d'alors arrivé au degré de Çrota-âpatti entra (depuis)[1] dans le Nirvâna complet; le roi des Nâgas, c'était Çâriputra; la divinité marine, c'était moi.

Le lecteur aura été frappé des analogies qui existent entre ce jâtaka et le précédent. Ces oiseaux qu'on refuse de tuer ou de manger, cette féerie aquatique d'un pavillon et d'un navire également merveilleux établissent entre les récits du temps passé dans les deux textes un parallélisme curieux. Les récits du temps présent diffèrent davantage; mais ils ont cela de commun que le héros en est de part et d'autre un upâsaka, et que l'élément merveilleux y surabonde. Certes, on peut noter des différences, l'upâsaka du Sîla-jâtaka est bientôt oublié, et l'instruction dont il est l'occasion est adressée aux Bhixus; dans le Sîla-anisaṁsa au contraire, il reste en scène, et c'est à lui que le Buddha raconte le jâtaka. Le rôle joué par l'individualité de Çâkyamuni est aussi fort différent. Dans le Sîla-jâtaka, il est le héros du récit, c'est lui qui donne l'exemple de la fidélité à la loi morale; dans le Sîla-anisaṁsa, le héros, celui qui souffre pour le devoir, est un autre que Çâkyamuni, un simple disciple d'un Buddha, mais disciple si digne du maître qu'il arrive au même état que lui, au Nirvâna, et Çâkya-

[1] C'est un saut trop brusque que celui de l'état de Çrota-âpatti au Nirvâna, il faut supposer des intermédiaires.

muni n'apparaît que comme une sorte de *deus ex machina*; il est simplement moraliste et distributeur de récompenses ou d'éloges, rôle qu'il joue du reste dans bon nombre de jâtakas. On ne pourrait pas soutenir que les deux textes sont deux rédactions différentes d'une même donnée primitive, et cependant la parenté qui les unit, parenté si bien accentuée par quelques traits saillants et par l'idée principale qu'ils ont en commun, est incontestable. On serait donc autorisé à les rattacher à un même cycle. Si l'on admettait l'hypothèse que la compilation des jâtakas se soit exécutée au moyen d'un choix fait dans une masse de textes bien plus considérable que celle dont est formé le recueil existant, on pourrait croire que le compilateur, obligé d'opter entre le Sîla-anisaṁsa et le Sîla-jâtaka, s'est décidé pour le premier contre le second, sans qu'il y ait eu aucun motif apparent de cette préférence. L'hypothèse que nous venons de proposer pourrait se défendre à l'aide de certaines considérations fort sérieuses; mais il y a des faits contre lesquels on aurait de la peine à la soutenir. Nous avons déjà dit, et nous allons montrer par un exemple frappant qu'il y a dans la collection des jâtakas des doubles, des triples d'un même thème. Pourquoi dès lors aurait-on rejeté un texte à cause de sa ressemblance avec un autre, quand on a englobé des groupes de textes qui se ressemblent bien davantage? Nous ne rechercherons pas si le Sîla-jâtaka est postérieur au Sîla-anisaṁsa et à la compilation du grand recueil, ce qui serait une ma-

nière toute naturelle d'expliquer l'exclusion dont il a été l'objet. Nous n'admettrions pas facilement cette solution trop commode, et nous ne pensons pas que la recherche de l'âge relatif de nos textes puisse aboutir à un résultat satisfaisant. Nous ferons seulement remarquer que le Sîla-anisaṁsa est un de ces jâtakas peu nombreux qui ne sont rapportés à aucune localité [1] et sont datés d'une des périodes de la chronologie extra-historique des bouddhistes. Celui-ci est rapporté à l'âge de Kâçyapa, évaluation de temps relativement modeste. Nous avons déjà remarqué que cette manière de dater un jâtaka semble lui donner un air d'antiquité plus caractérisé; mais nous n'y avons pas grande confiance, et il faudrait des raisons bien graves, à nous inconnues jusqu'à présent, pour donner à ces jâtakas, qui forment pour ainsi dire bande à part, un brevet d'antiquité exceptionnelle.

§ 4. Les quatre *Sîla-vimaṁsa*.

Nous arrivons maintenant à ce que nous avons appelé le troisième groupe, lequel se compose de quatre jâtakas intitulés uniformément Sîlavimaṁsa (avec les variantes imperceptibles Sîlavimaṁsana, Sîlavimaṁsaka). Ces quatre textes tiennent étroitement les uns aux autres, ils ne font véritablement qu'un, et cependant, si nous prenons l'un quelcon-

[1] Il est cependant indirectement rapporté à la ville de Bénarès par un trait du récit, le retour des deux naufragés dans cette capitale.

que d'entre eux, le premier, par exemple, nous voyons que les autres ne sont pas avec lui dans un rapport exactement le même. Le lecteur va pouvoir en juger par la traduction que nous donnerons successivement de ces textes, en y intercalant seulement quelques observations. Mais disons d'abord un mot du sujet : le chapelain (purohita) d'un roi, très-honoré de son maître à cause de sa moralité, est en doute sur le motif réel de la considération dont il jouit, et, pour tirer la chose au clair, s'avise de voler. Comme cet acte ne passe point inaperçu ni impuni, notre héros est fixé sur ce qu'il avait à cœur de savoir, et, renonçant aux honneurs qui avaient excité ses soupçons, il se retire du monde pour mieux pratiquer la moralité, unique objet de son admiration. Tel est le récit du temps présent; le récit du temps passé n'en est que la reproduction; seulement la mention du vol qui prédomine dans ces récits y est accompagnée de celle du meurtre. L'interdiction du vol et celle du meurtre sont en effet les premières des cinq moralités.

Voici le premier de nos quatre Sîlavimaṁsa; il est le 86ᵉ de la collection.

PREMIER SÎLAVIMAṀSA-JÂTAKA (86).

« Certes, la moralité est la vertu, etc., » tel est le jâtaka sur l'épreuve de la moralité (Sîlavimaṁsa-jâtaka) que le maître, demeurant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane qui avait fait l'épreuve de la moralité.

Récit du temps présent.

Ce brahmane était attaché à la personne du roi de Kosala; il vivait en homme qui est allé dans les trois refuges, observateur sans lacune des cinq moralités, lecteur assidu des trois Vedas. Le roi se disait : « Il est fidèle à la moralité, » et le traitait avec un respect exceptionnel. Cet (homme) fit la réflexion suivante : « Le roi me traite avec un respect supérieur (à celui qu'il accorde) aux autres brahmanes, il me considère et me révère. Est-ce en raison de ma naissance, de ma famille, de mon lieu (padesa), des talents que je possède, qu'il m'honore de ce respect, ou bien est-ce en raison de la moralité que j'ai acquise qu'il m'honore de ce respect? Je vais en faire l'épreuve. »

En conséquence un jour, après avoir rempli son office auprès du roi, en retournant chez lui, il prit sans rien demander un kârṣâpaṇa sur l'établi d'un orfévre[1], et s'en alla. L'orfévre[2], par respect pour le brahmane, ne dit rien et se tint coi. Le lendemain, il prit deux kârṣâpaṇas (gahâpaṇe) : cette fois encore l'orfévre se tint coi. Le surlendemain (ou le 3e jour), il prit une poignée de kârṣâpaṇas (gahâpaṇa-muṭṭhi). Alors l'orfévre lui dit : « C'est aujourd'hui le troisième jour que tu dévastes la propriété du roi; » puis il s'écria à trois reprises : « Je tiens un voleur qui dévaste la propriété du roi. » Aussitôt on accourt de ci et de là; « Il y a déjà longtemps, lui dit-on, que tu te conduis (hypo-

[1] Ekassa herañññikâssa phalakato anâpucchitvâ ekam gahâpaṇam gahetvâ agamâsi. — *Gahâpaṇam* est écrit constamment pour *kahâpaṇa*, terme qui désigne un poids, et, par suite, une monnaie d'or, d'argent ou de cuivre. — *Phalakato* doit désigner un établi en planches.

[2] Herañññiko ti suvaṇṇacheko. — « L'orfévre est celui qui se connaît à l'or » (commentaire). Au mot *herañññiko*, je trouve dans le Dictionnaire de M. Childers : *a royal treasurer*; la suite semble confirmer cette explication, qui pourtant ne coïncide pas avec la glose du commentaire que nous venons de citer.

critement) comme (si tu étais) doué de moralité; » on lui donne deux, trois coups, on le lie, et on le mène devant le roi. Le roi, courroucé, lui dit : « Brahmane, comment (se fait-il que) tu commettes une telle action (si) immorale ? » et il ajouta : « Allez, exécutez le commandement du roi. »

Le brahmane dit : « Grand roi, je ne suis pas un voleur. — Alors, dit (le roi), pourquoi as-tu pris des kārṣāpaṇas sur l'établi d'un homme qui détient la propriété du roi [1] ? » Le brahmane reprit : « Tu me témoignais un respect extrême : est-ce à cause de ma naissance et de mes autres avantages (me suis-je dit) qu'il me témoigne un respect extrême, ou est-ce à cause de ma moralité qu'il me témoigne cet extrême respect ? Et c'est pour en faire l'épreuve que j'ai agi ainsi; or il est clair que c'est bien pour la moralité que j'étais honoré de ce respect, que ce n'est pas pour ma naissance, etc., que j'étais ainsi honoré, je le sais maintenant par l'ordre que le roi vient de donner à mon sujet. Aussi, m'appuyant sur cette conclusion [2] : la moralité est ce qu'il y a de plus élevé dans ce monde, la moralité est le premier (des biens), je l'accomplirai dans son entier, je ne puis plus, restant chez moi, me livrer aux kleça sans retenue [3]. Aujourd'hui même, je veux aller à Jetavana me faire initier en présence du maître; sire, autorise-moi à me faire initier. » — Ayant obtenu l'autorisation du roi, il partit dans la direction de Jetavana. Alors ses parents, amis et alliés, se rassemblèrent, puis revinrent sans avoir pu le retenir. Arrivé près du maître, il demanda l'initiation, obtint l'initiation et la consécration, et, ayant une conduite stricte, augmentant sa largeur de vue [3], il atteignit la condition d'Arhat. Ensuite, s'approchant du maître, il lui dit : « Vénérable, mon initiation

[1] Kasmâ râjakutumbikassa phalakato gahâpaṇe gaṇhi.

[2] Aham imassa pana anacchavikaṁ karonto gehe ṭhito kilese paribhuñjanto kâtum na sakkhissâmi. *Anacchâvikam* se rattache peut-être à *Anaccha* « qui n'est pas clair, trouble » (?). *Anacchâvikam karonto* signifierait : « faisant ce qui est trouble, me livrant au désordre. »

[3] Avissaṭṭhakamma-ṭhâno vipassanam vaddhetvâ.

a atteint le sommet; » c'est en ces termes qu'il révéla sa connaissance (suprême)[1]. La révélation de sa connaissance suprême causa une émotion dans la confrérie des Bhixus[2]. Un jour qu'ils se réunirent en séance pour la loi, les Bhixus dirent : « Très-chers, le brahmane un tel, assistant du roi, après avoir fait l'épreuve de sa propre moralité et avoir demandé la permission du roi, s'est fait initier et a atteint l'état d'Arhat; » puis ils siégèrent, discourant sur les qualités de ce (Bhixu).

Le maître, étant venu, demanda : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous en séance en ce moment? — Pour tel et tel, » répondirent les Bhixus. Il reprit : « Ce n'est pas aujourd'hui seulement que ce brahmane, après avoir éprouvé sa moralité et s'être fait initier, a pris une assiette solide[3]. Autrefois aussi des sages, après avoir éprouvé leur moralité et s'être fait initier, ont pris une assiette solide. » Après ces paroles, il raconta une histoire du temps passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, dans Bénarès, quand Brahmadatta exerçait la royauté, le Bodhisattva fut son purohita, il était porté vers le don, etc., avait du penchant pour la moralité, pratiquait les cinq moralités sans lacune; le roi lui témoignait du respect plus qu'à tous les autres brahmanes, etc. (le reste comme ci-dessus) . . . . Or, pendant que le Bodhisattva était mené lié devant le roi, des charmeurs de serpents, jouant au milieu de la rue avec un serpent[4], le prennent par la queue, le prennent par la gorge, l'enroulent autour de leur cou. Le Bodhisattva, à cette vue, dit : « Mon cher, ne prends pas ce

[1] Aññâ.

[2] Tassa aññam tam̃ byâkaranam̃ Bhikkhusanghe pâkaṭam̃ jâtam̃. Cette phrase me paraît mal construite, et le mot *pâkatam* n'est pas clair pour moi.

[3] Patiṭṭham akâri.

[4] Il y a dans le texte une expression *tatiya-kkharâbadre* que je ne sais pas rendre.

serpent par la queue, ne le prends pas par la gorge, ne l'enroule pas autour de ton cou, car il pourrait vous mordre et amener méchamment la fin de votre vie. » Les charmeurs repartirent : « Brahmane, ce serpent est moral, doué d'une bonne conduite, il n'est pas immoral comme toi, qui, par ton immoralité, ton inconduite, es traité de voleur des biens du roi et emmené captif. » Lui donc fit cette réflexion : « Voilà un serpent qui ne mord pas, qui ne fait pas de mal, aussi l'appelle-t-on moral; combien plus celui qui a revêtu la forme humaine (doit-il mériter une pareille louange)! Oui, la moralité est ce qu'il y a de plus élevé dans ce monde, il n'y a rien de supérieur à elle. » Telles furent ses réflexions.

Cependant on le mena en présence du roi. « Qu'est-ce? dit celui-ci (le tout comme ci-dessus).....moi donc, par ce motif, je dis que la vertu est ce qu'il y a de plus élevé dans le monde, la vertu est en tête (de tout). Telle est ma conclusion. » (Puis il reprit :) « Que ceci soit bien établi : tout venimeux qu'il est (ce serpent) ne mord pas, ne fait pas de mal, il y gagne ceci qu'il faut bien dire de lui : il est moral. Par cette raison, la moralité est ce qu'il y a de plus élevé, la moralité est au premier rang; » et, faisant l'éloge de la moralité, il prononça cette gâthâ.

STANCE.

La moralité certes est la félicité;
La moralité n'a rien au-dessus d'elle dans le monde.
Vois, ce serpent au poison terrible
Ne tue pas, et l'on dit : il est moral.

Le Bodhisattva, après avoir montré la loi au roi par cette gâthâ, abandonna les désirs, embrassa l'existence des Ṛṣis, entra dans la région de l'Himavat, atteignit les cinq connaissances supérieures et les huit acquisitions parfaites, et vécut tourné vers les mondes de Brahmâ.

Le maître, après avoir débité cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka. Le roi d'alors était Ânanda; les

assemblées étaient les assemblées du Buddha; le purohita, c'était moi.

Le jâtaka qui vient ensuite, le 290ᵉ, est absolument le même que le précédent; l'adjonction de deux stances, de deux sentences purement morales, en fait toute la différence; c'est pour ce grave motif qu'on a intercalé entre l'un et l'autre deux cent trois textes. Le commentaire du jâtaka 290 renvoie pour les deux récits au jâtaka 86 et les résume en quelques mots pour amener les stances. Voici comment cela est présenté :

DEUXIÈME SÎLAVIMAMSA (290).

« La moralité, certes, est la vertu, etc.; » c'est là le jâtaka sur l'épreuve de la moralité que le maître, résidant à Jetavana, dit à l'occasion d'un brahmane qui avait fait l'épreuve de la moralité.

Le récit du temps présent, comme le récit du temps passé, a été raconté tout au long, ci-dessus, dans le Sîlavimamsaka du Ekanipâta. Ici (on le résume en ces termes) :

Quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, son purohita se dit : « je[1] ferai l'épreuve de ma moralité, » et deux jours (de suite) il enleva chaque fois de l'établi d'un orfèvre un kârṣâpaṇa. Mais le troisième il fut traité de voleur, appréhendé et conduit devant le roi. Sur le chemin il vit des charmeurs qui faisaient jouer un serpent. Quand le roi lui demanda : « Pourquoi as-tu fait une telle action ? — C'est par le désir d'éprouver la moralité que je l'ai faite, » répondit-il, et il prononça ces stances (gâthâs).

[1] Hiraññа-phalakato dve divase ekekaṁ gahâpaṇam gaṇhi

STANCES.

1.

La moralité, certes, c'est la vertu, la moralité n'a rien au-dessus [d'elle dans le monde.
Vois, ce serpent au poison terrible ne tue pas, et l'on dit : il est moral.

2.

Quant à moi, j'ai vu la moralité estimée dans le monde, heureuse.
Quiconque observe la conduite des Âryas est, à cause de cela, appelé [moral.

3.

Il est cher à ses parents, approuvé de ses amis;
Quand son corps se détruit, c'est pour la bonne voie qu'il renaît, celui [qui est moral.

Quand le Bodhisattva eut ainsi montré la loi au roi, en faisant briller l'éloge de la moralité, il ajouta : « Grand roi, j'ai chez moi les richesses que je tiens de mon père, les richesses que j'ai acquises, les richesses que tu m'as données : j'en ai beaucoup; je n'en sais pas la fin, et c'est pour éprouver la moralité que j'ai pris d'une boutique d'orfévre des kârṣâpaṇas, une certaine quantité d'or de ton trésor, travaillé et non travaillé, de l'or et de l'argent travaillé et non travaillé (*sic*)[1]. Or, je sais maintenant que, dans ce monde, la naissance, la famille, la race, le lieu sont estimés le plus bas, que la moralité est estimée le plus haut; je vais me faire ermite, permets-moi de me faire ermite. » Après avoir obtenu la permission du roi, il s'en alla malgré les supplications réitérées (des siens), entra dans l'Himavat, embrassa la vie d'ermite des Ṛṣis, atteignit les connaissances surnaturelles

[1] Je traduis littéralement : il y a peut-être ici une glose intercalée dans le texte.

et les acquisitions parfaites (samâpatti), et vécut (dès lors) tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, après avoir raconté cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka : le purohita d'alors, ce brahmane qui faisait l'épreuve de la moralité, c'était moi.

On pourrait demander si les stances de ce jâtaka sont un développement de la stance unique du jâtaka 86, ou si celle-ci est un abrégé, un extrait du texte du jâtaka 290. Nous ne traiterons pas ce point sur lequel nous reviendrons plus tard. Nous constatons seulement ce fait que le jâtaka 86 et le 290[e] sont un seul et même texte, qu'ils sont inséparables, qu'ils ne font véritablement qu'un, qu'il n'y a aucun motif pour les séparer, qu'il y a au contraire toutes sortes de bonnes raisons pour les associer, et nous passons, sans insister davantage, à la troisième version de ce thème de l'épreuve de la moralité, au jâtaka 330.

Le jâtaka 330 n'est autre que les deux précédents, je pourrais dire le précédent augmenté d'une suite, ou d'un appendice, d'un épilogue. Dans les jâtakas 86 et 290, le héros du récit se fait ermite en quittant le roi; cela est dit en un seul mot; le jâtaka 330 nous raconte trois épisodes du voyage que ce personnage dut faire pour se rendre de la cour du roi au désert qui devait être sa résidence. Chacun de ces épisodes inspire au vertueux voyageur des réflexions exprimées chaque fois en une stance. Il en résulte trois stances nouvelles, qui, jointes à la stance unique du jâtaka 86, font quatre

stances, ce qui a nécessité le rejet de notre texte dans le Catukka-Nipâta. Si, au lieu de repéter la stance unique du 86ᵉ, on avait reproduit les trois du 290ᵉ, c'est dans le Chaka-Nipâta qu'il aurait fallu reléguer notre texte. Ainsi le jâtaka 290 n'est qu'un *double* du 86ᵉ, le 330ᵉ en est une *suite*. C'est ce que permet de constater la traduction suivante :

TROISIÈME SÎLAVIMAṂSA (330).

« C'est la moralité qui est le bonheur, etc. » C'est là le Silavimaṃsana-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane qui faisait l'épreuve de la moralité.

Les deux récits ont été dits ci-dessus.

Dans ce (jâtaka voici ce qu'on dit) : Le Bodhisattva était le purohita du roi de Bénarès. Pour faire l'épreuve de sa moralité, il prit un kârṣâpaṇa[1] trois jours de suite; on cria « au voleur! » on le saisit, on le conduisit devant le roi. En présence du roi, il prononça la première stance :

STANCE 1.

Oui, c'est la moralité qui est le bonheur, la moralité n'a rien au-[dessus d'elle dans le monde.
Vois! Ce serpent au poison terrible ne tue pas, et l'on dit de lui : Il [est moral.

Après avoir exalté la moralité par cette stance, il demanda au roi la permission de se faire ermite, et, l'ayant obtenue, il s'en alla se faire ermite.

Or, un jour, un faucon enleva un morceau de viande de l'étal d'un boucher[2] et se lança dans les airs. D'autres oiseaux l'entourent, le frappent à coups de griffes, de bec, etc.; lui, ne pouvant supporter la douleur, laissa échapper le morceau

[1] Gahâpaṇa. (Voir ci-dessus, p. 267, note 1.)
[2] Suṇâpaṇato.

de viande. Un autre s'en saisit; mais, battu à son tour de la même manière, le lâcha; un troisième le prit; ainsi, chaque fois que l'un d'eux s'en emparait, les oiseaux le poursuivaient; chaque fois qu'il lâchait prise, il était dans le bien-être. A ce spectacle, le Bodhisattva se dit : « Ces désirs, comme on les appelle, sont semblables à ce morceau de viande, (ils sont) douleur pour ceux qui les prennent, bien-être pour ceux qui les rejettent. » Cette réflexion faite, il prononça cette stance :

STANCE 2.

Tant qu'il a eu quelque chose, ils l'ont mangé (becqueté).
Tous les faucons du monde réunis ne maltraitent point celui qui n'a [rien.

Étant sorti de la ville, au milieu du trajet, dans un village, le soir (étant venu), il descendit dans une maison. Or, il y avait dans cette maison une servante nommée Pingalâ, qui disait : « Il viendra à telle heure; » elle s'était donné un rendez-vous[1] avec un homme. Après avoir lavé les pieds de ses maîtres, quand ils furent endormis, elle attendait la venue de l'homme, assise sous le linteau de la porte : « Il va venir, » disait-elle. Elle attendit la première veille, la veille intermédiaire; quand vinrent les premiers feux de l'aurore, « il ne viendra pas, » dit-elle, et, perdant tout espoir, elle se coucha et s'endormit. Le Bodhisattva, témoin de cette scène, dit : « Elle est restée si longtemps assise quand elle disait : Il va venir, lui, cet homme; maintenant qu'elle n'a plus d'espoir, sa douleur s'est (changée en) bien-être. » Cette réflexion lui fit dire la troisième stance :

STANCE 3.

Celui qui n'a plus d'espoir dort en paix; quand elle avait la force de [l'espérance, elle était dans un bien-être (relatif)[2];

[1] Saketam akosi.
[2] Âsâ balavati sukhâ, ce qu'on pourrait traduire encore ainsi :

(Mais depuis) qu'elle a changé son espérance en désespoir, Pingalâ
[dort en paix.

Le lendemain, il sortit de ce village et entra dans une forêt; il y vit un ascète qui était assis en possession du Dhyâna. « Il n'y a pas, se dit-il, dans ce monde ni dans l'autre, un bien-être supérieur à celui du Dhyâna, » et cette réflexion lui inspira la quatrième stance :

STANCE 4.

La Samâdhi[1] n'a pas d'égal soit dans ce monde, soit dans l'autre.
Ni aux autres, ni à lui-même, il ne fait aucun mal celui qui est livré
[à la Samâdhi.

Après être entré dans la forêt, il adopta là même la vie d'ermite, et, s'étant rendu maître des six puissances surnaturelles[2], il vécut tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, ayant raconté cet enseignement de la loi, fit l'application du jâtaka : Le purohita d'alors, c'était moi.

Le jâtaka 362, qu'il nous reste à voir, se rattache étroitement par le fond aux précédents; mais il s'en sépare par l'expression d'une manière assez notable. Ce n'est pas assurément parce qu'il compte cinq stances, ce qui naturellement l'a fait reléguer dans le Pañcaka-nipâta; mais ces stances ne sont pas les mêmes que celles des autres Sîlavimaṁsa, quoi-

« une espérance forte est (une cause de) bien-être; » mais il y aurait à discuter sur ce pada et sur toute la stance.

[1] Inutile d'entrer dans de longues explications sur les méditations appelées *samâdhi* et *dhyâna*. Dans ce passage, on les confond l'une avec l'autre, ce qui arrive assez fréquemment. (Voir Childers.)

[2] Dans les textes précédents, il y avait *cinq*. On compte en effet tantôt *cinq*, tantôt *six* connaissances surnaturelles. (Voir Childers au mot *Abhiññâ*.)

qu'elles tendent au même but. Les récits, identiques par le fond (quoique le commentaire ne le dise pas) à ceux des jâtakas que nous venons de voir, présentent les faits en des termes un peu différents et avec certaines circonstances particulières; aussi peut-on dire que c'est une variante du jâtaka 86. Le lecteur en jugera.

QUATRIÈME SÎLAVIMAÑSA (362).

« La moralité est-elle ce qu'il y a de mieux ? etc. » — . . . C'est là le Sîlavimaṁsa-jâtaka que le maître, demeurant à Jetavana, prononça à l'occasion d'un brahmane faisant l'épreuve de la moralité.

Récit du temps présent.

Le roi disait : « Il est doué de moralité, » et, faisant plus de cas de lui que de tous les autres brahmanes, il le considérait. Lui se prit à penser : « Est-il bien vrai que le roi me considère et fasse plus de cas de moi que des autres brahmanes, en disant : « Il est doué de moralité, » ou bien est-ce en disant : « Il est de naissance noble[1] » qu'il me considère ? Est-ce la moralité, est-ce la naissance qu'il estime la plus grande ? Je veux l'éprouver. » Un jour donc, il prit un kârṣâpaṇa sur l'établi du trésorier[2]. Le trésorier, par respect, ne dit rien; le deuxième jour, il ne dit encore rien; mais le troisième jour, il s'écria : « C'est un dévastateur et un mangeur[3]; » le fit prendre et conduire devant le roi. « Qu'a-t-il fait? » dit (le roi). — « Il dévaste la propriété (du roi), » fut-il répondu. (Le roi) dit : « Brahmane, est-ce vrai ? —

[1] Sutadharayutto.
[2] Herañññakiphalato gahâpanam gaṇhi. (Voir ci-dessus, p. 267)
[3] Vilopakhâdako.

Grand roi (reprit-il), je ne dévaste pas la propriété; seulement j'ai été en doute : est-ce la moralité qui est la plus prisée, est-ce la naissance qui est la plus prisée ? me suis-je dit; eh bien! moi, je vais éprouver laquelle des deux est la plus prisée. J'ai donc pris trois fois un kârṣâpaṇa, et comme celui-ci m'a fait lier et conduire devant vous, je sais que la moralité est estimée plus haut que la naissance, et il n'y a point d'utilité pour moi à résider à la maison; je vais me faire initier. » Ayant obtenu la permission de se faire initier, sans regarder la porte de sa maison, il alla à Jetavana, demanda au maître l'initiation; le maître fit procéder à son initiation et à sa réception. Il n'y avait pas longtemps qu'il avait été reçu solennellement quand, ayant agrandi ses vœux, il fut établi dans le fruit suprême (la qualité d'Arhat).

Dans la conférence sur la loi, on fit porter le discours sur ce point : Très-chers, le brahmane un tel, après avoir fait l'épreuve de la moralité, s'est fait initier, et, après avoir élargi ses vues, est arrivé à l'état d'Arhat. Tel fut le sujet de discours adopté. Le maître, étant venu, demanda : « Bhixus, pour quel discours êtes-vous réunis en ce moment ? — Pour tel et tel, » fut-il répondu. — Ce n'est pas seulement lui aujourd'hui, Bhixus; autrefois aussi des sages, en faisant l'épreuve de la moralité, ont trouvé leur assiette[1], et il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, quand Brahmadatta exerçait la royauté à Bénarès, le Bodhisattva naquit dans une tribu brahmanique. Après avoir appris les arts à Taxasilâ, il vint à Bénarès et vit le roi; le roi lui donna le poste de purohita. Il gardait les cinq moralités. Le roi disait : « Il est moral, » le respectait et le considérait. Lui se prit à penser : est-ce en disant : Il est moral, que le roi me respecte et me considère, ou est-ce en

[1] Patiṭṭham karimsu.

disant : Il a une noble naissance, qu'il me considère, etc. ? (le tout est semblable au récit du temps présent), seulement ici (dans ce récit), le brahmane, après avoir dit : « Je sais maintenant que la moralité est estimée plus haut que la réputation, » prononça ces cinq stances :

STANCES.

1.

Est-ce la moralité qui vaut le plus? Est-ce la naissance qui vaut [le plus?
J'ai eu ce doute.
Oui, la moralité vaut plus que la réputation;
Je n'ai plus de doute.

2.

Vanité que la naissance et la caste!
La moralité est ce qu'il y a de plus haut :
Quand on est doué de moralité,
On ne trouve plus d'utilité dans la naissance.

3.

Un xatrya qui ne se tient pas dans la loi,
Un vaiçya qui ne marche pas selon la loi,
Quand ils quittent ce monde l'un et l'autre,
Vont, pour renaître, dans la voie mauvaise.

4.

Xatryas, brahmanes, vaiçyas,
Çudras, candâlas,
Quand ils ont ici-bas pratiqué la loi,
Sont égaux dans le ciel.

5.

Les Vedas ne sont pas pour l'avenir[1].

[1] *Samparâyâya*, c'est-à-dire les Vedas ne sont pas propres à assurer l'avenir, ne servant pas pour le monde futur.

Non plus que la naissance et les parents;
La moralité propre (individuelle), parfaitement pure,
Est pour l'avenir et le bonheur.

Après avoir ainsi célébré les qualités de la moralité, le grand être demanda au roi la permission d'être initié : ce même jour, il entra dans l'Himavat. S'étant fait initier dans l'initiation des Ṛṣis, et ayant produit les connaissances surnaturelles et les acquisitions supérieures (samâpatti), il fut tourné vers le monde de Brahmâ.

Le maître, ayant achevé cette explication de la loi, fit l'application du jâtaka : « Celui qui, après avoir fait l'épreuve de la moralité, se fit initier par l'initiation des Ṛṣis, c'était moi. »

Maintenant qu'on a lu nos quatre Sîlavimaṁsa, on peut se faire une idée de l'ensemble. Nous avons dit qu'il en existe un cinquième; mais comme il paraît s'éloigner notablement des autres, et que nous sommes obligé de nous restreindre, nous avons cru pouvoir le négliger. Aussi bien nos quatre textes nous fournissent une ample matière pour la discussion. Que de questions ils suggèrent! Et d'abord, s'agit-il dans tous du même personnage? Il n'y a guère lieu d'en douter, au moins pour les trois premiers; on pourrait hésiter un peu plus au sujet du quatrième. Mais faut-il attacher à ces textes une importance historique? Devons-nous croire que chacun d'eux se rapporte à un personnage réel qui pourrait être le même dans les jâtakas 86, 290, 330, et un deuxième individu dans le 362? Il est permis d'en douter. Même en admettant pour ces récits une base historique, un fait réel, on pourrait fort bien les considérer soit comme des versions

différentes d'une même donnée, soit (ce qui est moins probable) comme des données différentes ramenées à l'expression d'un même fait ou d'un même ordre d'idées; on aurait travaillé ces textes sans s'inquiéter si l'on rompait l'unité primitive, ou si l'on supprimait la diversité originelle. Cela nous amène à étudier la filiation de nos textes. A juger d'après l'état actuel et d'après les formes du récit, c'est-à-dire du commentaire, on doit considérer le jâtaka 86 comme le texte fondamental, et alors le 290 est un *double*, le 362 est une *variante*, le 330 est une *suite*. Mais est-il certain qu'il en doive être ainsi? Nous nous sommes déjà demandé si la stance du 86 est un extrait des stances du 290, ou si les stances du 290 sont un développement de celle du 86, et l'on ne peut pas s'appuyer, pour résoudre la question, sur ce fait que le récit du 86 est complet, et que le 290 y renvoie. Car il est assez naturel que, venant le premier, il présente la narration suivie des faits, résumée plus tard dans les textes subséquents. Cependant, comme il arrive assez souvent que le commentaire abrége ses explications sur un texte et renvoie aux développements qui seront donnés dans un jâtaka plus éloigné, lequel se trouve ainsi présenté comme plus important et peut-être comme antérieur, il en résulte qu'un texte donné dans tout son développement semble avoir le pas sur ceux de même catégorie qui viennent après et pour lesquels le commentaire renvoie à celui qui précédait. Il y a donc une sorte de pré-

somption en faveur du 86, qui semblerait être le principal, et l'on peut d'autant mieux considérer la deuxième et la troisième stance du 290 comme une adjonction postérieure que ces stances expriment une vérité morale très-générale, sans application directe, et que la première, c'est-à-dire la stance unique du 86, renferme seule une allusion aux faits racontés dans le jâtaka. La question, paraissant devoir être décidée dans ce sens pour le 290, se résoudra vraisemblablement aussi de la même manière pour le 330; le plus naturel est d'admettre que les stances de ce jâtaka et les épisodes auxquels elles correspondent ont été ajoutés ultérieurement, soit qu'on ait voulu compléter le jâtaka, soit, ce qui est fort possible, qu'on ait fondu en un seul plusieurs récits distincts. Mais l'idée que le jâtaka 86 serait un démembrement du 330, quoiqu'elle ne soit pas déraisonnable et puisse se soutenir, semble satisfaire moins bien à la conception qui s'offre naturellement relativement à la formation des jâtakas. Pour le jâtaka 362, la question est plus ardue; il a un caractère spécial; on est tenté de l'attribuer à une école controversiste, ou, s'il n'émane d'une école spéciale, il semble au moins avoir été rédigé dans un esprit de controverse, car la polémique contre le brahmanisme y est menée vivement. Mais (et ceci nous ouvre des horizons sur la manière dont les jâtakas ont pu se former) il est assez difficile d'arriver sur ce point à des conclusions rigoureuses; les stances de ce jâtaka ne sont pas avec le récit dans une con-

nexion intime et nécessaire; elles pourraient se trouver également bien à leur place dans un récit tout différent. Ces stances étant données (et il n'y a pas de raison pour qu'elles ne soient pas répétées dans un grand nombre de textes), il était facile de former un jâtaka nouveau en les encadrant dans le récit du Sîlavimamsa ou dans tout autre qui pouvait se prêter à l'expression de cette vérité, que la valeur morale d'un homme est indépendante de la naissance.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur ce sujet. Il nous suffit d'avoir donné une idée des questions diverses que peut soulever la lecture et l'étude du Jâtaka. Nous voulons seulement, avant de quitter ce sujet, appeler l'attention sur la différence profonde qui distingue les quatre Sîlavimamsa des deux textes précédemment étudiés, quant à la nature des faits racontés. Le Sîla et le Sîla-anisamsa regorgent de prodiges, tout y est merveilleux, tous les événements sortent de l'ordre commun et appartiennent au monde de la fantaisie; les quatre Sîlavimamsa ne nous présentent que des faits possibles et vraisemblables. Tout au plus, dans les trois premiers, voit-on percer la tendance indienne au merveilleux, ou plutôt la croyance à l'identité de nature de tous les êtres (hommes et animaux) dans ce serpent « qui ne tue pas parce qu'il est moral; » mais, dans le quatrième texte, il n'est plus même question de serpent, et il ne reste pour tout prodige que la sottise héroïque de ce brahmane qui imagine de commettre un vol

pour voir si l'on osera bien le punir. Cette donnée, qui reparaît invariablement dans nos quatre textes, est caractéristique, fondamentale, et nous pourrions nous livrer à plus d'une réflexion sur les faits et gestes de ce purohita du roi de Bénarès; mais cela nous entraînerait trop loin.

Qu'ils soient merveilleux ou naturels, les faits racontés dans nos jâtakas tendent à un but unique: mettre en lumière une vérité morale, graver dans l'esprit une règle de conduite, appuyée d'une manière plus ou moins formelle sur l'exemple du Buddha. La lecture des jâtakas fera sans doute reconnaître que tel est leur caractère dominant, essentiel. Ce sont avant tout des traités de morale pratique. En présence de cet intérêt supérieur de l'enseignement moral, la réalité physique, la vérité historique sont comptées pour rien, et il ne faut pas plus s'étonner des synchronismes inconciliables, des impossibilités chronologiques dont les jâtakas sont remplis que des prodiges étranges dont ils nous entretiennent. Il en coûte aussi peu aux bouddhistes de faire leur héros lion, vautour, éléphant, roi et ministre dans le même temps que de transformer un serpent en navire à l'usage des gens moraux, les crocodiles en animaux pleins de mansuétude pour ceux qui ne veulent pas tuer, et de faire apparaître en un clin d'œil des milliers de vêtements, de richesses, de bœufs et de chars pour récompenser la fainéantise d'un contemplatif.

§ 5. Les quatre Mittavindaka.

J'ai constaté l'existence de quatre textes qui ont entre eux le lien le plus étroit, et que je considère comme appartenant à un groupe, à un cycle de jâtakas sur le Sîla (la moralité). J'ai indiqué les textes qui, d'eux-mêmes, se présentent comme faisant partie de ce cycle. Il y en a peut-être d'autres qu'on pourrait y faire entrer, bien que les apparences ne les désignent pas d'une manière spéciale. On comprend que le défaut d'espace nous interdise de faire ces recherches, et même d'aborder les jâtakas tout désignés. Nous ne faisons pas une étude approfondie des groupes de jâtakas, nous voulons seulement indiquer celles qui pourraient être faites. Et c'est pour cela que nous allons effleurer un autre sujet, en disant quelques mots d'un groupe dont nous avons plusieurs fois parlé, les quatre Mittavindaka. Nous n'en donnerons pas la traduction; ce serait trop long. Nous nous bornerons à faire ressortir l'étroite connexion qu'ils ont ensemble et leurs rapports avec tout un groupe de textes du recueil dont ils font partie.

Ayant été amené à lire le jâtaka 82 intitulé *Mittavindaka*, je fus renvoyé au jâtaka 439, intitulé *Catudvâra* et subsidiairement *Mittavindaka*, où je trouvai le récit du temps passé dans son entier. Comme les jâtakas 104 et 369 portent également le titre de *Mittavindaka*, je les étudiai, et je vis que pour eux comme pour le 82 on renvoyait au 439, que le récit de celui-

ci sert pour les trois autres qui en sont dépourvus et dont les stances ne sont que des extraits ou des éléments de celles du 439. Je lus même le jâtaka 41, intitulé *Lolaka-tissa* et *Mittavindaka;* par certains traits et surtout par un épisode caractéristique qui lui vaut son second titre de Mittavindaka, ce jâtaka se rattache au groupe des quatre autres, mais, du reste, il en diffère et nous pouvons le négliger. Les jâtakas 86, 104, 369, 439 ont pour héros un fils qui rudoie sa mère, un mauvais fils; ils rentrent naturellement dans le cycle des jâtakas qui traitent de la piété filiale; nous avons indiqué ci-dessus quelles caractéristiques rendent ces textes facilement reconnaissables[1]. Mais le jâtaka 439 n'a point de récit du temps présent, pour ce récit on renvoie au jâtaka 427 qui traite d'un Bhixu insolent (dubbaca-bhikkhum ârabbha); ce thème sert à plusieurs jâtakas, et les héros de ces textes sont, autant que je le puis savoir (je ne les ai pas tous lus), des fils désobéissants, des disciples peu respectueux envers leurs maîtres, deux classes d'individus assez semblables, le précepteur (guru) étant assimilé au père dans l'Inde comme ailleurs et plus qu'ailleurs. Nous avons donc deux séries de textes, les uns relatifs aux fils dévoués et reconnaissants, les autres aux fils et aux disciples ingrats et rebelles. Il est certain que ces textes tiennent les uns aux autres soit par la communauté de l'idée fondamentale, soit par l'iden-

[1] Voir *Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 390.

tité des personnages, soit par la possession en commun du récit du temps présent. Tous n'ont pas entre eux le lien intime qui réunit les quatre Mittavindaka; mais plus ce lien est étroit, plus il importe de réunir ce qui devrait n'être pas séparé, et de ne pas se laisser arrêter par les vices de la classification indigène.

Je pourrais entretenir le lecteur de plusieurs autres groupements. Je ne dis pas que tous nous présenteraient la même particularité que celle de nos quatre Sîlavimaṁsa avec un cinquième qui paraît leur tenir de très-près, de nos quatre Mittavindaka avec un cinquième qui en reproduit identiquement certains traits; mais dans tous il y aurait matière à des rapprochements utiles et même nécessaires.

Je puis même, pour soutenir cette thèse de l'utilité de rapprocher les textes semblables, m'appuyer sur l'autorité des compilateurs indigènes. Car, bien qu'ils aient souvent mis à des distances considérables des textes identiques, ils ne manquent pas, lorsqu'ils peuvent le faire, de placer l'un à côté de l'autre des textes semblables. J'en citerai un exemple qui, du reste, ne tendra pas à cette seule fin et servira à mettre d'autres points en lumière.

Nous avons dit que chacun des jâtakas est surtout destiné à faire ressortir une idée morale. Cela leur donne un air de ressemblance avec nos apologues. On a en effet signalé dans les jâtakas la présence de quelques-uns des apologues les plus connus[1]. On

[1] Voir Kœppen, *Die Religion des Buddha*, p. 320.

conçoit que nous ne pouvons traiter la question à fond; nous nous bornerons à quelques remarques et à un exemple.

§ 6. Jâtakas-apologues. — *Makasa* et *Rohiṇî*.

On peut distinguer parmi les jâtakas ceux qui traitent de la morale au point de vue strictement bouddhique et ceux qui en traitent d'une façon plus générale. Le meurtre et le vol, dont il a été question précédemment, sont défendus par toute morale; mais l'interdiction du meurtre des animaux, cette idée qu'il est criminel de tuer des oiseaux et d'en manger, cette autre idée qu'un serpent inoffensif est moral, tout cela est propre à l'Inde et au bouddhisme. Si l'on quitte ces principes essentiels de la morale universelle pour s'attacher à des notions moins élevées relatives à la conduite de la vie, le caractère particulier du bouddhisme sera moins fortement marqué, et l'expression du précepte moral sera pour ainsi dire plus intelligible pour tous. Nous parlons ici de la partie morale de l'enseignement contenu soit dans les stances, soit dans le récit des jâtakas, non pas du cadre qui est nécessairement bouddhique, puisqu'il faut toujours admettre la transmigration des âmes, la succession des existences, et que l'appareil ordinaire des jâtakas ne peut pas se supprimer. Mais si le fond de l'enseignement donné dans le texte a un caractère, un intérêt plus général que bouddhique, le récit est de

ceux qui se propagent et se répandent facilement dans le monde. Il y a de ces récits dans les jâtakas; le bouddhisme les a-t-il inventés ou les a-t-il empruntés? Nous ne saurions le dire, et l'on ne pourra répondre sans doute à la question qu'après avoir lu tous les jâtakas, et les avoir comparés avec les recueils de fables existants. Nous aurions voulu dresser la liste de ceux des jâtakas qui répondent plus particulièrement à l'idée que nous avons de l'apologue; mais il est difficile de faire ce travail avec exactitude sans avoir lu les textes. On voit bien de prime abord que le jâtaka 17 pourrait s'intituler *Le lion et le tigre;* — le 32ᵉ, *Le lion élu roi par les quadrupèdes;* — le 37ᵉ, *Le francolin, le singe et l'éléphant;* — le 114ᵉ, *Les trois poissons;* — le 153ᵉ, *Le sanglier et le lion;* — les 128ᵉ et 129ᵉ, *Le chacal et le rat;* — le 143ᵉ, *Le chacal et le lion.* Mais il y en a d'autres; comment, parmi tant de textes, découvrir d'un premier regard ceux qui peuvent être assimilés à nos fables? Je me bornerai à faire connaître par un exemple quel intérêt l'étude des jâtakas présente à ce point de vue.

En parcourant ma liste alphabétique des commencements des textes, pour reconnaître ceux qui étaient identiques ou semblables, je fus frappé par ces deux sentences à peine différentes :

Seyyo amitto matiyâ upeto
Potius inimicus mente præditus.
Seyyo amitto medhavî
Potius inimicus prudens.

Immédiatement les vers bien connus du fabuliste

Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami,
Mieux vaudrait un sage ennemi,

me revinrent à la mémoire, et j'eus la pensée qu'il y avait là matière à un rapprochement curieux. Les sentences qui avaient ainsi attiré mon attention étaient celles des jâtakas 44 et 45, paraissant se rapporter au même sujet et placés l'un à côté de l'autre par une coïncidence bien ménagée, qui se rencontre quelquefois dans la compilation du Jâtaka. Je me reportai naturellement à ces deux jâtakas, et je vis que le premier était intitulé *Makasa-jâtaka* (jâtaka du moustique), le second *Rohiṇî-jâtaka* (jâtaka de Rohiṇî). Le *jâtaka du moustique* laissait supposer trop de ressemblance avec l'*Ours et l'amateur de jardins* pour que je ne fusse pas amené à le choisir. J'en préparai donc une traduction que je me proposais d'insérer ici; de là vient que mon spécimen[1] commence par le jâtaka 44. Mais je ne savais pas, ou plutôt j'avais oublié que M. Weber a donné le texte et la traduction du Makasa-jâtaka dans les *Monatsberichte der Berliner Akademie* (avril 1858). Il me semble maintenant que, ce jâtaka étant connu, il vaut mieux en donner ici un autre, et je me décide pour le Rohiṇî. On verra, du reste, qu'il ressemble beaucoup au Makasa, que ces deux textes sont pour ainsi dire calqués l'un sur l'autre, et qu'ils

[1] Voir la première partie de ce travail (*Journ. asiat.* mai-juin 1875, p. 427).

s'éloignent notablement du récit de La Fontaine, car il n'y a ni ours mal léché, ni aucun autre animal jouant un rôle propre à l'homme. La mouche seule y apparaît faisant son office naturel, et provoquant l'acte malheureux dont le narrateur veut faire ressortir l'imprudence, et qui est tout entier le fait d'êtres humains.

Avant de donner la traduction du Rohiṇî, je crois devoir résumer le Makasa-jâtaka pour les lecteurs qui n'auraient pas présent le travail de M. Weber. Voici, en substance, ce jâtaka :

Le Buddha, voyageant dans le Magadha, arrive à un village habité par des gens stupides. En travaillant dans la forêt, ces hommes sont assaillis par des moustiques; vite, ils vont chercher des armes aiguës, et se frappent les uns les autres pour tuer les insectes; ils rentrent chez eux dans un état pitoyable. Le Buddha, passant par là, les voit, s'informe de ce qui est arrivé, et fait observer que des folies de cette nature ne sont pas nouvelles; il raconte alors que jadis, du temps de Brahmadatta, étant marchand, il arriva dans un village habité par des charpentiers et s'arrêta chez l'un deux. Cet homme était occupé à équarrir une pièce de bois quand un moustique vint se placer sur son front chauve. Il appelle son fils : « Oui, je vais le tuer, » dit le fils, et, saisissant une hache, il fend en deux la tête de son père pour tuer le moustique, ce qui inspira au marchand témoin de l'accident, c'est-à-dire au futur Buddha, cette stance :

Un ennemi doué de prudence vaut mieux qu'un ami dépourvu de
[prudence.
En disant : « Je tuerai le moustique, » un fils stupide a fendu la tête
[de son père.

Voici maintenant le jâtaka 45, presque calqué sur celui-ci, sauf quelques changements :

ROHIṆÎ-JÂTAKA (45).

« Mieux vaut un ennemi, etc. ; » tel est le Rohiṇi-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, dit en prenant pour sujet une esclave du Çreṣṭhi Anâthapiṇḍika.

Récit du temps présent.

C'était une esclave d'Anâthapiṇḍika, appelée Rohiṇi, dont la mère, femme âgée, s'était rendue au lieu où l'on bat le riz et y travaillait. Les mouches l'entourent et la mordent comme si un feu la brûlait. Elle dit à sa fille : « Ma chère, les mouches me mordent, écarte-les. — Chère mère, je les écarterai, » reprit la fille, et, saisissant un pilon « je tuerai les mouches sur le corps de ma mère, et je réussirai bien à les détruire, » dit-elle. A ces mots, elle frappa sa mère avec le pilon et ne réussit qu'à lui ôter la vie. Voyant cela, elle dit : « Ma mère est morte ! » et se mit à pleurer.

On apprit la chose au Çreṣṭhi, qui rendit les derniers devoirs à sa dépouille, puis alla à Jetavana et raconta tout au maître. Le maître dit : « Chef de maison, ce n'est pas d'aujourd'hui seulement qu'elle a tué sa mère avec un pilon, en disant : « Je tuerai les mouches sur le corps de ma mère ; » autrefois, déjà, elle l'a tuée. » Là-dessus, à la demande d'Anâthapiṇḍika, il raconta une histoire du passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, à Bénarès, quand Brahmadatta exerçait la royauté, le Bodhisattva, étant né dans une famille de Çreṣṭhi,

acquit à la mort de son père la dignité de Çresṭhi. Il avait une esclave appelée Rohiṇî qui, s'étant rendue dans son aire à battre le riz, y trouva sa mère occupée[1]. « Ma chère, dit celle-ci à sa fille, écarte les mouches. » A ces mots, la (fille), frappant sa mère avec un pilon, ne réussit qu'à mettre fin à sa vie. La fille alors se mit à pleurer.

Le Bodhisattva, ayant appris ce qui s'était passé, se dit : Dans ce monde, un ennemi, s'il est sage, est (encore) ce qu'il y a de mieux. Et, après avoir fait réflexion, il prononça la stance suivante :

STANCE.

Mieux vaut un ami prudent
Qu'un fou, même quand il a compassion.
Vois la destinée de Rohiṇî,
Elle s'afflige d'avoir tué sa mère.

Le Bodhisattva, exaltant le sage par cette stance, enseigna la loi.

Le maître (conclut) par ces mots : « Ce n'est donc pas aujourd'hui seulement, maître de maison, que, en disant : « Je tuerai les mouches, » cette (esclave) a tué sa mère; autrefois déjà elle a tué sa mère. » Ayant fait tout au long cet exposé de la loi et ajouté le complément[2], il fit l'application du jâtaka.

La mère d'alors, c'était la mère (d'aujourd'hui), la fille

[1] Cette phrase n'est que la répétition de celle du récit du temps passé, mais sous une forme tellement concise qu'on est tenté de croire à quelque lacune. Nous reproduisons le texte tel qu'il est; il est, à tout prendre, suffisamment clair.

[2] *Anusandhim*. Le sens de ce mot est clair; mais on ne voit pas bien à quoi il s'applique, peut-être à la conclusion qui vient d'être formulée et qui n'est que la répétition du préambule de ce récit. *Anusandhim* pourrait désigner plutôt l'exposé des quatre vérités, qui n'est pas indiqué ici autrement, mais qui est formellement énoncé à la fin de la plupart des jâtakas, et paraît être le *complément* naturel et obligé de cette sorte de textes.

(d'alors) était (aussi) la fille (d'aujourd'hui). Quant au grand Çresṭhi, c'était moi.

Je ne ferai au sujet de ces deux jâtakas qu'une seule remarque, confirmative de ce que j'ai déjà avancé : c'est que si l'on supprime le cadre bouddhique de ces textes, si l'on retranche les données géographiques, chronologiques, historiques, en un mot toutes les particularités du jâtaka, pour ne laisser subsister que les faits et l'enseignement qu'on en tire, on peut former un récit qui aura un caractère universel et ne sera plus spécial à une secte déterminée. Par contre, il est des jâtakas plus marqués que les autres de l'empreinte du génie bouddhique, portant dans toutes leurs parties cette empreinte ineffaçable, et susceptibles d'être rangés dans une catégorie spéciale qu'on pourrait appeler celle des sûtras dogmatiques, bien que, dans ceux-là comme dans les autres, la morale soit toujours le but principal. Dans cette classe de textes, la partie narrative est réduite au minimum, presque à zéro. Tels sont principalement les jâtakas qui se rattachent à un sûtra.

§ 7. Jâtakas dogmatiques (sûtras). — Araka.

Nous avons déjà dit que le nombre de ces jâtakas est peu considérable : il se réduit à neuf. Mais il est probable qu'on en trouvera d'autres remplissant cette condition. N'eussions nous cependant que ces neuf textes, ils méritent une place à part, et nous

avons d'autant plus le désir d'en dire quelque chose que cela nous permet de revenir sur des questions que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder. Parmi ces neuf jâtakas en effet, il en est deux qui se réfèrent à des sùtras publiés et traduits dans les *Extraits du Paritta*[1], le Mahâ-Mangala et le Metta-sutta. Le Mahâ-Mangala-jâtaka (453), qui se rattache au Mahâ-Mangala-sutta, est trop long pour que nous puissions l'aborder ici, et nous nous rabattons sur le jâtaka 169 intitulé *Arako-Arakiya* (Big.), et qui nous ramène au Metta-sutta. On sait que le Metta-sutta est en prose et se trouve dans l'Añguttara-Nikâya; nous n'en disons pas plus sur ce sujet, et nous renvoyons le lecteur aux détails que nous avons donnés dans le *Journal asiatique*.

Voici la traduction du jâtaka :

ARAKA-JÂTAKA (169).

« Celui qui, par un esprit d'amour, etc., » tel est le commencement de la stance qui compose cet Araka-jâtaka que le maître, résidant à Jetavana, prononça à l'occasion du Metta-sutta.

Récit du temps présent.

En ce temps-là, le maître interpella les Bhixus : « Bhixus, dit-il, si, par l'affranchissement de l'esprit, on s'applique constamment à l'amour (du prochain), qu'on le développe, qu'on le multiplie, qu'on s'y adonne énergiquement, il en résulte onze avantages. Quels sont ces onze ? Dormir paisiblement; s'éveiller paisiblement; ne pas faire de mauvais rêves;

[1] Voir *Journ. asiat.* 1871, juillet-déc. p. 296-300 et 318-323.

être cher aux hommes; être cher aux êtres non humains; être sous la protection des dieux; n'avoir à souffrir ni du feu, ni du poison, ni du fer; avoir un esprit qui entre promptement dans la contemplation (samâdhi); avoir les couleurs du visage parfaitement reposées; mourir sans trouble; si l'on n'atteint pas le but suprême (le Nirvâna), au moins aller dans le monde de Brahmâ. — Bhixus, lorsque, par l'affranchissement de l'intelligence, on s'applique assidûment à l'amour du prochain, qu'on s'y livre énergiquement, ce sont là les onze avantages, les onze utilités qui en résultent. Quand on a saisi (par la pensée) ces onze avantages, qu'on loue constamment le développement de l'amour du prochain, Bhixus, il faut qu'un vrai Bhixu développe (en lui) l'amour envers tous les êtres, tant en rendant la pareille qu'en ne rendant pas la pareille. Rendre le bien pour le bien, rendre le bien pour le mal, rendre le bien pour ce qui n'est ni le bien ni le mal, c'est ainsi que, en rendant la pareille et en ne rendant pas la pareille, il faut développer l'amour envers tous les êtres, développer la compassion, développer la bonté, développer le dédain (des injures); c'est dans ces quatre états de pureté (brahmavihâresu) qu'il faut agir. En se conduisant ainsi, dût-on même ne pas recueillir la voie ou le fruit (immédiatement), on est tourné dans la direction du monde de Brahmâ. D'anciens sages aussi, après avoir développé l'amour pendant sept ans, ont résidé, pendant sept révolutions complètes de kalpas, dans le monde de Brahmâ. » A ces mots, il raconta une histoire du (temps) passé.

Récit du temps passé.

Autrefois, dans un kalpa, le Bodhisattva était né dans une famille de brahmanes. Arrivé à l'âge (d'homme), il renonça aux plaisirs, quitta le monde pour se faire Ṛṣi, reçut les quatre états de pureté, et, devenu docteur sous le nom d'Araka, établit sa demeure dans un canton de l'Himâlaya; une grande suite (de disciples) l'entourait, et, morigénant

la troupe des Ṛṣis, il leur disait : « De vrais initiés doivent s'appliquer à ces (quatre choses) : le développement de l'amour (des êtres), le développement de la compassion, le développement de la douceur, le développement du dédain (des injures), car ce qu'on appelle esprit d'amour, et qui s'acquiert par la réflexion, réalise la direction vers le monde de Brahmâ. » Faisant ainsi briller les avantages de l'amour (des êtres), il prononça ces stances :

STANCES.

1.

Certes, celui qui, avec un esprit d'amour (pour les êtres),
A compassion de tous les mondes,
En haut, en dessous, ici-bas,
Sans mesure, absolument,

2.

(A) un esprit sans mesure, bon,
Accompli, bien développé.
L'acte fait avec mesure [1]
Ne subsistera pas là-bas.

Après avoir ainsi dit les avantages du développement de l'amour des êtres à ses élèves, il demeura dans une contemplation incessante, renaquit dans le monde de Brahmâ, puis, après une révolution complète de sept kalpas, vint de nouveau dans ce monde-ci.

Le maître, après avoir exposé cette instruction sur la loi,

[1] Il y a ici une difficulté que le commentaire ne me paraît pas éclaircir nettement, malgré tous ses efforts : le texte même est douteux, la leçon la plus fréquente est *appamâna-katam kamma;* elle me paraît fautive ou du moins équivoque, et j'ai préféré l'autre qui est *yaṁ pamâna-kataṁ kamma*. De plus, la première stance se construit difficilement avec la deuxième.

fit l'application du jâtaka. Les troupes de Ṛṣis de ce temps-là étaient les assemblées du Buddha; quant au docteur Araka, c'était moi.

Nous ne ferons pas de longues réflexions sur ce jâṭaka, il est de la dernière simplicité; il tend à montrer la persistance de l'enseignement qui, à des millions d'années de distance, est toujours le même. Le récit du temps présent n'est autre chose que le sûtra de l'Aṅguttara-Nikâya mêlé à un autre enseignement. Le récit du temps passé reproduit ce second enseignement, et les stances qui en font partie présentent une analogie remarquable avec celle du *Karaṇîya-metta-suttam* beaucoup plus développé, et qui, nous l'avons dit, fait partie du Sutta-nipâta et du Kuddakapâtha[1], en sorte que deux sûtras sont en réalité représentés dans ce jâtaka, le Metta-sutta en prose de l'Aṅguttara-Nikâya, reproduit presque intégralement, et le Metta-sutta en vers du Sutta-nipâta, reproduit en abrégé, à moins qu'il ne soit lui-même le développement des stances du jâtaka, opinion qui serait très-soutenable.

Parlerai-je des renseignements que ce jâtaka fournit pour la *chronologie?* Sept kalpas passés tout entiers dans le ciel de Brahmâ avant (toutes) les existences accomplies dans le monde des hommes! et, antérieurement à cette période immense, une vie passée dans l'Himâlaya! Quelle place faut-il donner à ce jâtaka parmi tous les autres? Est-il le

[1] Voir les *Extraits du Paritta* (*Journ. asiat.* 1871, juillet-déc. p. 327-330).

plus ancien de tous? Je veux dire: l'existence qu'il décrit est-elle la plus ancienne? Ces questions justifient, je pense, ce que j'ai dit dans la première partie de ce travail sur la chronologie.

§ 8. Conclusion.

Je termine ici cet exposé : ce n'est pas qu'il ne me reste beaucoup à dire, ce n'est pas que j'aie la prétention d'avoir présenté au lecteur tous les principaux modèles de jâtakas que l'on pourrait faire passer sous ses yeux. J'ai voulu seulement lui donner une idée de ce que serait une étude complète, approfondie, des jâtakas, étude faite avec ensemble, non pas en suivant servilement l'ordre factice et très-peu raisonnable adopté par les indigènes, mais en se fondant sur les caractères spéciaux que présentent les différents jâtakas et en rapprochant ceux qui ont des signes communs. On m'objectera peut-être que j'ai indiqué beaucoup trop de groupements divers, que ces groupements, ne pouvant coexister ensemble, se contrarient les uns les autres. Je ne le nie pas, je reconnais que si l'on groupe les jâtakas en prenant l'une des bases que j'ai indiquées, on ne pourra, selon toute apparence, les grouper suivant une autre qu'en détruisant l'arrangement obtenu. Réussira-t-on à trouver un groupement principal, sous lequel tous les autres groupements secondaires pourraient trouver place? J'en doute, mais j'ajoute que cela ne me paraît pas nécessaire. L'étude

approfondie des jâtakas permettra seule de découvrir la meilleure classification possible des textes dont se compose la compilation, que des classifications secondaires puissent ou non cadrer avec celle-là. Mais il importe d'être renseigné dès à présent sur les rapports de différente nature qui peuvent exister entre les différents textes. C'est ce que nous avons eu en vue, et ce à quoi nous pensons être arrivé par le travail dont nous avons entretenu le lecteur. Nous n'osons pas prétendre que l'étude, et même la traduction des jâtakas, doive se faire d'ores et déjà d'après les indications qui en résultent; nous ne blâmerons pas les hommes distingués qui l'ont entreprise de suivre l'ordre dans lequel la compilation des jâtakas nous présente les textes. Nous osons dire cependant qu'il serait à désirer qu'on pût s'affranchir de cette nécessité, et nous croyons, dans tous les cas, que les indications fournies par notre travail pourront souvent être utiles même à ceux qui suivront cette voie. C'est pour cela que nous avons jugé opportun d'en exposer le plan aux lecteurs du *Journal asiatique*, parmi lesquels se trouvent les personnes les plus compétentes pour en apprécier la valeur et l'importance.

Je résume en forme de conclusion les faits les plus saillants que j'ai établis et les idées les plus importantes que j'ai émises dans le cours de cet exposé.

I. Le nombre exact des textes qui forment le

recueil canonique intitulé *Jâtaka* est de cinq cent quarante-sept.

II. La variété du nombre de ces textes dans les divers manuscrits provient uniquement de ce que quelques-uns, simples fragments de jâtakas plus étendus, ont été omis, et que le nombre de ces omissions n'est pas le même dans tous les manuscrits.

III. Les titres des jâtakas sont empruntés soit au sujet traité dans le récit, soit aux noms des personnages mis en scène, soit aux premiers mots du texte (c'est-à-dire des stances); il en résulte que le titre de tout jâtaka peut être multiple. On en compte en effet cent soixante-dix environ qui ont deux titres bien distincts; cinq ou six seulement en ont trois; les autres en ont généralement un seul; mais les altérations et les fautes sont si nombreuses qu'un même titre peut avoir des formes très-divergentes; de là beaucoup de variantes souvent difficiles à concilier et une incertitude quelquefois très-grande sur le véritable titre.

IV. Il est constaté, 1° que certains jâtakas sont de simples extraits de jâtakas plus étendus; 2° que certains autres sont soit des résumés, soit des amplifications, soit des variantes très-rapprochées de textes plus courts ou plus longs placés dans une autre partie du recueil; 3° que beaucoup de jâtakas enfin, sans pouvoir être considérés comme identiques par le fond, tiennent plus ou moins étroitement les uns aux autres par la communauté de

certains éléments, notamment par le récit du temps passé.

V. L'ordre des jâtakas, tel qu'il existe d'une façon à peu près constante dans tous les manuscrits, et tel qu'il se présente à nous comme officiel, est purement arbitraire, artificiel, fondé uniquement sur la longueur relative des textes, c'est-à-dire sur le nombre de leurs stances. Il arrive bien quelquefois que des textes analogues sont mis les uns à côté des autres; mais, dans la plupart des cas, des textes identiques par le fond sont séparés par de grands intervalles.

VI. Il est, selon toute apparence, impossible d'établir une filiation, une suite, une succession entre les jâtakas; ces récits ne représentent en aucune manière la série des naissances du Buddha, encore bien moins les diverses séries de naissances que les textes laissent supposer. On n'en peut faire la chronologie.

VII. Il est à peu près certain que le plus grand nombre des jâtakas se rapportent à un même temps, et retracent par conséquent des faits simultanés, contemporains. Il n'est pas douteux que plusieurs d'entre eux, même de ceux qui d'ailleurs ne coïncident pas, sont relatifs à une même existence. Il est presque démontré que des existences absolument différentes et discordantes sont censées avoir eu lieu à la même époque. Tout porte à croire que le Jâtaka fourmille de synchronismes inconciliables.

VIII. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne puisse

établir entre plusieurs textes du Jâtaka des rapports de filiation satisfaisants. On peut fort bien tenter un travail d'arrangement chronologique, qui réussirait sans doute pour une certaine portion du recueil, mais qui certainement échouerait pour l'ensemble.

IX. Le trait caractéristique des jâtakas n'est pas l'histoire, c'est la morale. Faire briller les vertus du Buddha, rendre plus claires et plus saisissantes les vérités morales et les doctrines bouddhiques, tel est le but auquel le compilateur a tout sacrifié; les exigences, non-seulement de la vérité historique, mais même de la vraisemblance, ont disparu derrière cet objet principal.

X. La forme donnée aux récits des jâtakas n'est pas absolument propre à ces récits, car quelques-uns d'entre eux sont présentés dans un autre recueil (le Cariyâ-piṭaka) sous une forme différente; néanmoins elle semble la plus complète et la plus parfaite. Mais il résulte des faits que la forme a dû varier et que les jâtakas, ou au moins quelques-uns d'entre eux, admettent des versions différentes.

XI. Il se peut que les différentes sections du canon bouddhique autres que le Jâtaka renferment des récits de même nature, une au moins, le Cariyâ-piṭaka, n'est composée que de jâtakas.

XII. Il existe des recueils de jâtakas autres que les recueils canoniques, il en existe au moins un, le Paññâsa, dont les textes sont rédigés sur le même plan que ceux du grand recueil, et s'y reportent au besoin.

XIII. Il existe des jâtakas isolés qui n'appartiennent à aucun recueil connu, mais qui pourraient fort bien être des fragments de recueils perdus ou inconnus.

XIV. Enfin il y a des jâtakas qui paraissent être seulement connus par de simples mentions, n'avoir jamais été racontés tout au long ni rédigés, avoir été conservés seulement de souvenir, et dont l'ensemble formerait un nombre incalculable d'existences remplissant les immenses périodes des kalpas bouddhiques; observation suffisante pour faire comprendre que les jâtakas de cette catégorie n'ont jamais dû être l'objet d'une compilation ni d'une rédaction quelconque, et n'ont pu donner lieu qu'à d'incohérentes et fugitives indications.

A ces diverses propositions qui font voir de quelle complexité est la question des Jâtakas, à quelles difficultés, à quelles impossibilités elle donne lieu, et combien nous avons encore à faire pour en bien connaître et en bien élucider ce qui peut être connu et élucidé, je dois ajouter ceci : tout ce qui vient d'être dit est uniquement relatif à la littérature du sud, et dans tout notre travail, sauf le peu de détails dans lesquels nous sommes entré sur le Jâtakamâlâ à propos du Cariyâ-piṭaka, nous n'avons pas touché à la littérature du nord. Il est en effet impossible, vu l'état actuel de nos connaissances, d'aborder simultanément l'une et l'autre étude. On peut faire des rapprochements partiels entre certains jâtakas du nord et du sud; mais on ne sera en me-

sure d'aborder une étude générale des jâtakas qu'à la condition d'avoir fait sur la littérature du nord un travail analogue à celui dont nous venons de présenter le tableau sur la littérature du sud. On pourra alors, avec les matériaux réunis de part et d'autre, entreprendre une étude complète des jâtakas, chercher les coïncidences, les ressemblances, les différences, les incompatibilités qui existent entre les deux masses de textes. Toutefois il est douteux que nous puissions avoir une base solide pour l'étude des jâtakas dans la littérature des bouddhistes du nord, aussi longtemps que nous n'aurons pas le *Jâtaka-mâlâ* aux cinq cent soixante-cinq naissances signalé par M. Hodgson.

Nota. Ayant donné dans ce travail la traduction de plusieurs jâtakas, j'aurais désiré présenter les textes au lecteur. J'ai été détourné de le faire par plusieurs raisons : 1° la place déjà fort grande que ce travail occupe dans ce journal; 2° la condition défavorable dans laquelle je me trouve pour publier des textes de jâtakas, n'ayant à ma disposition qu'un exemplaire *pâli-birman*, qui, tout en donnant le texte pâli complet, même augmenté de gloses, ne respecte pas toujours l'ordre des mots de ce texte; 3° la publication projetée, et je crois même annoncée, du texte et de la traduction du recueil entier des jâtakas, publication qui, à la vérité, pourra mettre à une assez rude épreuve la patience de ceux qui seraient pressés de consulter les textes, mais qui certainement ôte de l'intérêt aux publications partielles qu'on pourrait faire maintenant; 4° la nature de mon travail dans lequel les textes figurent moins pour eux-mêmes que pour rendre plus claires mes idées sur la manière dont je conçois l'étude des jâtakas, et pour mieux faire comprendre l'utilité du travail spécial

dont ils ont été l'objet de ma part. De tous ces textes, le *Sîla-Jâtaka*, ne faisant pas partie de la grande collection, est le seul dont la publication présente de l'opportunité; mais nous trouverons bien moyen d'en mettre le texte sous les yeux du lecteur, si cela est jugé utile.

Depuis que ce qui précède a été écrit et imprimé, j'ai reçu la première livraison du texte du Jâtaka publiée par M. Fausböll; elle compte 224 pages et comprend les 38 premiers jâtakas; elle s'arrête au milieu du 39ᵉ. L'ouvrage se composera de 5 volumes (10 livraisons) et sera achevé dans dix ans. Je n'ai pas la place d'en dire davantage, et ne puis que m'associer à la joie de tous les amis des études bouddhiques, qui attendent depuis longtemps cet important travail de M. Fausböll. Il me sera cependant permis d'exprimer le regret que mon travail auxiliaire, tout modeste qu'il est, n'ait pas été connu plus tôt. Sans doute, il ne peut servir à M. Fausböll pour constituer le texte du Jâtaka, mais il aurait pu lui permettre de donner sans erreur le *numéro* de chaque récit et d'ajouter les *variantes* réelles des *titres*, deux améliorations dont je ne veux pas exagérer l'importance, mais qui, j'en suis convaincu, n'auraient pas été inutiles.

Rectification. — J'ai dit dans la 1ʳᵉ partie (*Journ. as.* mai-juin 1875, p. 415) que la qualification Dhanañjaya ne s'applique jamais au Buddha dans le grand recueil. Cette assertion est peut-être inexacte, car le Samodhâna du Jâtaka 176 identifie le Buddha avec *Kuru-Râjâ;* et il est dit, au début du récit du temps passé, que le roi Kuru s'appelait Dhanañjaya Korabya; ce personnage devait être le Bodhisattva, quoiqu'il puisse en être le père. — Malgré cette rectification, à propos de laquelle je pourrais faire bien des remarques, il est certain que le Lokaneyya-Dhanañjaya, dont le vrai titre paraît être, d'après la mention finale, *Lokaneyya-pañho*, et qui se termine par 35 identifications, n'est pas un jâtaka du grand recueil.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LES ÉCRIVAINS OFFICIELS DES SULTANS MALAYS.

A la fin du XVI[e] siècle de notre ère, dans la ville de Djohor, devenue la capitale des sultans malays de la péninsule après la conquête de Malâka par les Portugais, vivait un Malay nommé Bokhâri, poëte et érudit, conteur agréable et moraliste de bon conseil. L'an de l'hégire 1012, ou 1603 de l'ère chrétienne, il mettait au jour un traité de morale politique et religieuse, devenu célèbre dans la littérature malayse, sous le titre de *Makota segala râdja-râdja* (la Couronne des rois)[1]. Ce livre renferme de nombreux extraits de plus de cinquante ouvrages arabes et persans, et se divise en vingt-quatre chapitres où sont tracés d'abord les devoirs de l'homme envers lui-même, envers Dieu et envers la société, puis les devoirs spéciaux des rois, des ministres, des écrivains, des ambassadeurs, des fonctionnaires royaux, etc. Parmi ces chapitres il en est un, le XI[e], particulièrement curieux et intéressant, quoique très-court. Il traite exclusivement des fonctions des écrivains et démontre qu'à la cour de Djohor les écrivains des sultans étaient investis d'une sorte de magistrature littéraire et scientifique, qu'ils devaient être tout à la fois astronomes, ingénieurs, littérateurs,

[1] Publié et traduit en hollandais, par P. P. Roorda van Eysinga, à Batavia, 1827, in-4°, sous le titre : *De Kroon aller Koningen van Bochârie van Djôhor.*

poëtes, orateurs, hommes de cour et hommes de science, et qu'à toutes leurs qualités morales et intellectuelles ils devaient encore joindre la beauté physique.

Nous savions déjà par le *Sadjerat malayou* (voir notre *Histoire des rois de Malâka, avec le cérémonial de leur cour*) que dans le royaume de Malâka il y avait cinq grands officiers de la couronne entre lesquels se répartissaient tous les pouvoirs gouvernementaux délégués par le souverain; mais nous ignorions l'existence de cet autre officier de la couronne, familier du roi, qui tirait toute son importance, comme le dit Bokhâri, non du glaive mais du kalam, instrument de bien plus grande portée aux yeux de notre philosophe.

Voici, d'ailleurs, la traduction littérale du chapitre XI du *Makota segala râdja-râdja*, elle mettra en évidence le fait que nous venons d'avancer :

كتاب تاج السلاطين يائت مكث سكل راج ٢

CHAPITRE XI. — Où l'on traite des fonctions des écrivains.

Dieu, le très-haut et digne d'être glorifié, a fait serment par le ن (*noun*), ce nom signifie le poisson sur lequel repose l'univers, et par le kalam et tout ce qui est écrit avec le kalam.

Dans une autre sourate du Koran, le Seigneur a prononcé ces magnifiques paroles : « En vérité, enseigner avec le kalam, c'est enseigner aux hommes tout ce qu'ils ignorent. » Le prophète, que la paix soit sur lui! a dit : « La première chose créée par Dieu le très-haut et digne d'être glorifié, c'est le kalam! » Les savants disent que de tout ce qui a été créé par Dieu le très-haut, il n'y a rien de plus grand que le kalam, parce que de toutes les sciences qui existent pas une, depuis le commencement jusqu'à la fin, ne peut être apprise sans le secours du kalam. Dans le livre intitulé : *El-Ensân* (de l'Homme), il est dit que le gouvernement de ce monde repose tout entier sur deux choses, la première, le glaive,

la seconde, le kalam, et que c'est par elles qu'on arrive à connaître les hommes, qu'ils soient loin ou près de nous. Dans ce même livre, il est déclaré qu'un royaume se gouverne bien plus par le kalam que par le glaive, attendu que le kalam peut faire tout ce que fait le glaive, et que le glaive ne peut pas faire tout ce que fait le kalam. Dans ce même livre, il est dit encore : « Quiconque désire apprendre à diriger les affaires de ce monde, doit de toute nécessité lire les livres et les écrits; s'il ne le fait pas, il ne possédera jamais une connaissance approfondie des affaires, car il est évident que la durée insuffisante de la vie crée l'obligation pour tout homme, quel que soit l'objet de ses études, de recourir au kalam, aux livres et aux écrits; c'est ainsi seulement que s'accroît le domaine intellectuel de l'homme. » On rapporte ces paroles du sultan Alexandre le Bicornu : « Si ces deux choses, le kalam et le glaive, n'existaient pas, ce serait en vain qu'on tenterait de gouverner le monde, car c'est sur elles que reposent toutes les affaires de ce monde, et c'est d'elles qu'il tire tout son éclat. Quiconque tiendra le kalam et le glaive, verra partout sa personne glorifiée et ses commandements observés, parce qu'il aura en main les deux instruments qui gouvernent tout en ce monde. » Au livre *El-Ensân* il est dit : « La fonction d'écrivain est une partie de l'autorité royale, car c'est par l'écrivain que parle la langue des rois, c'est lui qui est le gardien de leurs secrets. » Ce même livre ajoute : « Entre les écrivains (قپورت) et les copistes ou calligraphes (مپورت) il y a de la différence, les premiers devant posséder une grande variété de connaissances pour remplir parfaitement leurs fonctions et mériter le nom d'écrivains. Il faut, en effet, que l'écrivain sache découvrir les sources cachées, qu'elles soient proches ou éloignées, et amener leurs eaux d'un pays dans un autre; il faut qu'il sache améliorer les rivières, les lacs et les étangs. Il faut qu'il sache évaluer la longueur des nuits et des jours, leur augmentation et leur diminution suivant les saisons. Il faut qu'il connaisse la marche du soleil et de la

lune, ainsi que la durée de leurs stations sous chaque signe du zodiaque, la manière d'observer les astres et de calculer les jours, les mois et les années. Il faut qu'il connaisse les vents et leurs variations. Outre cela il faut qu'il soit versé dans la connaissance des règles de la poésie, telles que la mesure, la rime, etc. Avec toutes ces sciences, il faut de plus que l'écrivain soit beau et bien fait de sa personne, que sa voix soit douce, sa langue éloquente, son jugement d'une rectitude parfaite, sa mémoire excellente; enfin il faut que tous ses écrits soient par lui revêtus de la marque de son sceau. » Ebn Abbas parlant du sens de ce verset : « En vérité un écrit très-illustre m'a été envoyé » affirme que cet écrit était revêtu d'un sceau, et que c'était la lettre adressée par le prophète Salomon à Balkis. Ebn Abbas rapporte que le glorieux prophète (que la paix soit sur lui!) avait un anneau d'argent sur lequel étaient gravés ces mots : « *Lâ ilah illâ Allah; Mohammed ressoul Allah !* (il n'y a de dieu que Dieu, Mohammed est l'envoyé de Dieu!), » et que cette inscription servait de cachet au glorieux prophète (que la paix soit sur lui!). On raconte que le glorieux prophète (que la paix soit sur lui!) a dit : « Quand vous aurez fini d'écrire une lettre, vous devez la déposer d'abord sur la terre, avant de la donner aux mains d'un messager, car la terre est bénie. » Dans le livre *Adab el-Kâtib* il est dit : « Quand l'écrivain aura écrit tout ce qu'il avait à écrire, il convient qu'il lise sa lettre et s'assure de son entière exactitude avant de la remettre aux mains d'un messager. Il faut que chacune de ses lettres dise en peu de mots bien et beaucoup; un même mot ne doit pas être répété deux fois et toute parole qui ne serait pas convenable doit être scrupuleusement évitée. Quand il écrit, il doit se retirer dans son cabinet, et s'il lui est impossible de s'isoler, il doit veiller à ce que personne ne puisse voir ce qu'il écrit, et quand sa lettre est finie, personne ne doit la lire sans son autorisation, etc., etc. » Il y aurait encore beaucoup d'autres choses à dire sur ce qui concerne l'écrivain, mais nous arrêtons ici notre discours, afin qu'il soit plus facile à

lire et à copier pour tous ceux qui le verront, et qu'on ait du plaisir à le traduire[1].

ARIS. MARRE.

Catalogue of Arabic, Hindostani, Persian and Turkish MSS. in the Mulla Firuz library, compiled by Rehatsek. Bombay, 1873. In-8° (VIII et 278 pages).

Mollah Firouz ben Kaous, mort à Bombay, en 1830, grand mobed de la secte zoroastrienne appelée *Kadmi* (ancienne, c'est-à-dire orthodoxe), et connu en Europe surtout par son édition du Desatir, avait laissé à la communauté de ses coreligionnaires sa collection de manuscrits, environ six cents en nombre. Ceux-ci en ont fait, à l'aide de souscriptions, une bibliothèque publique, et le comité de direction vient d'en faire publier le catalogue, œuvre de M. Rehatsek. Cette bibliothèque est plus intéressante pour nous que ne le seraient la plupart des bibliothèques de même étendue formées par des musulmans, car les occupations littéraires de Mollah Firouz le portaient à réunir de préférence des manuscrits traitant de sujets qui nous intéressent. Il était poëte et a laissé un long poëme épique, le George Nameh, et sa bibliothèque est, comme on devait s'y attendre, riche en poésies persanes et en histoires de l'Inde. Il s'était beaucoup occupé du schisme que le calendrier des Zoroastriens avait produit parmi eux, et a écrit plusieurs mémoires en faveur de la secte qui résiste à l'introduction de l'intercalation selon le calendrier de Djelaleddin; ces études l'ont conduit à rechercher les traités d'astronomie, dont sa bibliothèque possède un grand nombre. Enfin, comme éditeur du Desatir et comme mobed

[1] Voyez et comparez les données historiques fournies par Ibn Khaldoun, *Notices et Extraits*, vol. XX, p. 6-34, sur l'emploi des secrétaires dans les cours musulmanes. Voyez encore dans le manuscr. 1912, suppl. arabe, de la Bibliothèque nationale, intitulé le *Guide du Kâtib*, les dix premiers feuillets et le feuillet 82 r°.

principal de sa secte, il avait fait des études sur les différentes religions, et avait réuni beaucoup de livres des Soufis et autant de manuscrits zends, pehlewis et parsis qu'il a pu, et cette fraction de sa collection est particulièrement importante; car, quoique la plus grande partie de ces ouvrages soient aujourd'hui publiés, on aura toujours besoin de recourir aux manuscrits pour la révision des textes, et une partie des matériaux en pehlewi et le plus grand nombre des Ravaëts persans qu'il a réunis sont encore inédits. Ces manuscrits ne sortent jamais de la bibliothèque, mais je crois que, par l'entremise du bibliothécaire, on pourra faire collationner ou copier un manuscrit quelconque.

M. Rehatsek a préparé ce catalogue avec beaucoup de soin; il indique toujours la condition, les dimensions et l'épaisseur des manuscrits, et donne des analyses et la traduction des têtes des chapitres de tous ceux qui ne sont pas publiés ou très-connus. Ce travail fait honneur à son savoir et fait bien connaître une institution digne de la libéralité bien connue de la communauté zoroastrienne de l'Inde.

J. M.

Le Gérant : Jules Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1875.

LES PENSÉES DE ZAMAKHSCHARI,

TEXTE ARABE,

PUBLIÉ COMPLET POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC UNE TRADUCTION ET DES NOTES,

PAR M. BARBIER DE MEYNARD.

AVANT-PROPOS.

En préparant le texte et la traduction aujourd'hui sous presse des *Colliers d'or* de Zamakhschari, j'ai été frappé de l'analogie que ce célèbre ouvrage présentait, sinon pour le fond, au moins pour la forme, avec un autre opuscule du même auteur, intitulé : *Nawabigh el-Kelim* « les Pensées jaillissantes. » Beaucoup de mots obscurs, d'expressions rares qui se rencontrent dans le premier gagnaient à être rapprochés du second et y trouvaient en quelque sorte leur explication. Je m'étais donc proposé de joindre à mon édition le texte des *Pensées*, sans traduction, mais accompagné de notes tirées des principaux commentaires. Des circonstances indépendantes de ma volonté ne m'ont pas permis de publier à la suite de mon travail l'opuscule qui devait en être le complément naturel et la justification. Toutefois j'ai cru que les lecteurs du *Journal asiatique* seraient bien aises de l'avoir sous les yeux, au moment où la publication des *Colliers d'or* va de nouveau attirer l'attention du public savant sur un texte

extrêmement difficile et qui provoqua autrefois une controverse passionnée. C'est ce qui m'a déterminé à revoir cette seconde partie de mon travail en lui faisant subir les modifications nécessaires pour figurer dans ce recueil.

Je ne dirai qu'un mot de l'auteur, la préface des *Colliers* renfermant le résultat de mes recherches sur la vie, d'ailleurs peu accidentée, de ce savant écrivain. Abou 'l-Kaçem Mahmoud, fils d'Omar, naquit en 467 (1075 de l'ère chrétienne) à Zamakhschar, petite bourgade du Khârezm, ce qui lui valut le surnom de *Zamakhschari*, sous lequel il est généralement connu. Pendant sa jeunesse, il fréquenta les *medressèhs* de Boukhara et de Samarcande et puisa dans ces deux foyers de la science musulmane une solide instruction religieuse et littéraire. A Bagdad, il fut en rapport avec les plus célèbres jurisconsultes de son temps; il fit plusieurs fois le pèlerinage de la Mecque et dut à son long séjour dans la ville sainte le surnom de *Djar-Oullah* « le client de Dieu. » Il retourna ensuite dans son pays natal et mourut septuagénaire à Djordjanyah, capitale du Khârezm. Outre son magnifique commentaire du Koran, intitulé : *Kasschaf* « le révélateur, » nous possédons d'autres preuves de son érudition et de son talent littéraire. Tels sont le résumé de grammaire connu sous le nom de *Moufassal;* l'excellent lexique auquel il donna le titre de *Assas el-balaghat* « base de la bonne diction; » le *Rèbi' el-abrar,* choix d'anecdotes historiques et morales; plusieurs recueils de jurisprudence et de traditions, enfin différents opuscules parmi lesquels les deux petits traités dont nous avons entrepris la publication ne sont pas les moins appréciés en Orient.

Il est difficile de fixer la date de la composition des *Pensées;* mais, à en juger par les emprunts que leur fait l'auteur dans un autre de ses écrits, le *Rèbi' el-abrar,* qu'il rédigea vers l'an 500 de l'hégire, on peut supposer qu'elles précédèrent les *Colliers d'or* et le *Kasschaf,* dans la série des œuvres dues à sa plume féconde. Ici, comme dans d'autres de ses ouvrages, Zamakhschari subit l'influence de son siècle; trop souvent la recherche

des mots à double sens et du parallélisme à outrance l'entraine à sacrifier la justesse et la clarté de l'expression, trop souvent la banalité de l'idée se dissimule mal sous les habiletés et les procédés ingénieux du rhéteur. Sans méconnaitre la sagesse, disons même la profondeur de plusieurs de ses axiomes, nous devons avouer que ce petit recueil, comme les *Colliers d'or*, mais à un degré inférieur, se recommande surtout par son importance lexicographique.

Il y a plus d'un siècle, H. Albert Schultens, convaincu comme nous de ce mérite particulier du *Nawabigh*, en fit un extrait qu'il publia avec un commentaire choisi, une traduction et des notes en latin, sous le titre de *Anthologia sententiarum arabicarum*, Leyde, in-8°, 1772. L'édition, aujourd'hui très-rare, de l'érudit hollandais est une œuvre de jeunesse, digne cependant de la réputation que lui valurent ensuite d'autres travaux plus importants. Écrit dans ce latin élégant et pur qui est de tradition en Hollande, enrichi d'annotations qui révèlent de vastes lectures et une forte instruction classique, l'ouvrage de Schultens fut une des productions les plus estimables de l'érudition orientale vers la fin du siècle dernier. Aujourd'hui, grâce aux progrès accomplis par nos études, il n'est plus guère qu'une curiosité bibliographique.

Je ne reprocherai pas au vieux traducteur d'avoir fait un choix arbitraire dans son texte, dont il a élagué près d'un tiers. Je laisse de côté l'appréciation inexacte qu'il en donne, le considérant non comme une production originale de Zamakhschari, mais seulement comme un recueil mis en ordre et commenté par ce célèbre écrivain. Le tort le plus grave de Schultens est de n'avoir pas su tirer un meilleur parti des commentaires qu'il avait sous les yeux. En effet, toutes les fois que le scoliaste arabe se contente d'expliquer les mots, sans reproduire en prose ordinaire l'ensemble de la phrase, on peut être sûr que la version latine est infidèle. J'ai indiqué à l'occasion quelques-unes de ses erreurs, mais il m'a paru inutile et peu généreux de les signaler toutes.

Le traducteur latin avait à sa disposition trois copies appartenant à la Bibliothèque de Leyde; il a suivi de préférence celle qu'il prenait pour le commentaire de Zamakhschari et qui n'est en réalité qu'un recueil de gloses composées par Taftazâni sous le titre de النعم السوابغ «les faveurs abondantes.» (Cf. *Hadji Khalfa,* t. VI, p. 384.) Il a consulté aussi un second commentaire abrégé, le même dont il est fait mention dans le catalogue de la Bibliothèque de Leyde, t. I, p. 199, n° 354.

Je dois faire connaître à mon tour les secours dont j'ai pu disposer. J'ai pris pour base de mon travail, au moins en ce qui concerne l'établissement du texte arabe, une édition avec commentaire turc, lithographiée à Constantinople en 1283 de l'hégire. L'auteur est un mufti de Mardin dans le Kurdistan, un certain Youssouf ben Eumer ben A'bid, plus connu sous le nom d'Ibn el-Aghazadè el-Hanèfi el-Mardini. Son livre est dédié au Scheïkh ul-islam Houssam-eddin efendi, d'où le titre محاسن الحسام في نوابغ الكلام. Cette édition, qui ne date pourtant que de huit ou neuf ans, est devenue tellement rare, qu'il a fallu six mois de recherches persévérantes pour en découvrir un exemplaire dans tout Constantinople. Je suis redevable de cette trouvaille à l'obligeance de S. Exc. Ahmed Véfyk efendi, dont le zèle ne se ralentit jamais, quand il s'agit de contribuer aux progrès des études orientales, aussi bien en Europe que dans son propre pays. Le commentaire de Mardini, au milieu de beaucoup de verbiage et de citations inutiles, renferme de bonnes variantes et des rapprochements qui jettent une vive clarté sur maints passages difficiles.

J'ai confronté ce précieux document avec deux manuscrits de la Bibliothèque nationale. L'un, supplément arabe n° 1922, est intitulé حكمة السوابغ في الكلم النوابغ; il a pour auteur Mohammed ben Ali, qui le dédia au célèbre sultan Eyoubite Saladin. C'est un gros volume de 189 folios, renfermant de nombreuses gloses grammaticales et lexicographiques, gloses développées outre mesure et épuisant à propos d'un mot

toutes les explications du *Sihah*, de Moberred, de Hariri, etc. La copie est correcte, mais d'une lecture difficile. Le n° 433, supplément arabe, contient, entre autres pièces gnomiques décrites par S. de Sacy en tête du volume, une copie soigneusement faite du *Nawabigh* avec l'explication interlinéaire, malheureusement trop rare, des mots difficiles par des synonymes arabes et persans. Le texte est ordinairement correct et s'accorde en général avec celui de Mardîni.

Le classement des sentences par série alphabétique appartient au commentaire turc, et je l'ai adopté ici en y introduisant un ordre plus rigoureux. Il est avéré pour moi que la rédaction originale s'est perdue de bonne heure et que chaque copiste a suivi un système différent sans même se soucier de rapprocher les pensées selon les affinités qu'elles pouvaient avoir entre elles. Le nombre total de celles-ci est de deux cent quatre-vingt-cinq, d'après les copies les plus complètes. Schultens n'en a pas même publié les deux tiers, car, sur les deux cents articles de son recueil, il y en a un certain nombre qu'il a mal à propos dédoublés, lorsqu'ils ne devraient former qu'un seul et unique paragraphe.

Toutes les sentences dont se compose notre édition sont-elles authentiques ? C'est une question difficile à résoudre en l'absence de copies contemporaines de l'auteur. La vulgarité et les inégalités de style de plusieurs de ces sentences laisseraient supposer qu'elles ont subi des interpolations et des retouches. On peut en dire autant du *Kasschaf* et des *Colliers*, où certains passages ont été remaniés par des éditeurs désireux d'y trouver un argument en faveur de la conversion de notre auteur aux doctrines de l'école hanéfite. Je n'insiste pas ici sur cette question; mais on verra dans la préface des *Colliers* comment il est possible de concilier les croyances nettement moutazélites de Zamakhschari avec certaines de ses affirmations favorables à la doctrine orthodoxe.

Je ne me dissimule pas que plusieurs de ces *Pensées*, celles surtout qui présentent les allitérations et antithèses si chères à la rhétorique musulmane, perdront toute leur saveur en

passant dans notre langue. Les unes sont d'une obscurité qui résiste aux efforts des commentaires; les autres, dans leur naïveté pédantesque, ne seraient pas désavouées par le héros de Henri Monnier. Aussi, je le répète, c'est moins le vieux fonds de la sagesse sémitique que le dictionnaire arabe qui gagnera à cette publication. D'ailleurs cette traduction, si maladroite qu'elle soit, m'a permis de condenser les commentaires et d'en donner la synthèse en quelques lignes. Toutes les fois qu'une difficulté sérieuse s'est présentée pour laquelle les gloses arabes et turques étaient insuffisantes, j'ai exposé mes doutes et proposé mon système d'interprétation sans prétendre le moins du monde lui donner force de loi. J'aurais pu, à l'exemple de mon devancier, trouver dans les anthologies de l'antiquité classique, et mieux encore dans le *Kohèleth* et les Proverbes, matière à d'ingénieux rapprochements. Mais cet étalage d'une érudition acquise à peu de frais serait d'un mince profit pour le lecteur et reculerait outre mesure les limites dans lesquelles ce petit travail doit se renfermer.

J'espère qu'il ne paraîtra pas déplacé à côté de l'ouvrage plus important qu'il précède de quelques semaines seulement; j'espère surtout qu'ils contribueront l'un et l'autre à répandre le goût de la littérature arabe dont le champ est immense et réclame les efforts d'un plus grand nombre de travailleurs.

Le commentaire arabe et la traduction latine de Schultens sont désignés ici par la lettre S; l'édition de Constantinople par C; la copie 1922 par M; l'autre copie de la Bibliothèque nationale par son numéro de catalogue, 433, supplément arabe.

كتاب نوابغ الكلم

للعلامة جار الله ابى القاسم محمود بن عمر الزمخشرى

دِيبَاجَة

اَللّٰهُمَّ إِنَّ مِمَّا مَنَحْتَنِى مِن النِّعَمِ السَّوَابِغِ ، إِلْهَامَ هٰذِهِ الكَلِمِ النَّوَابِغِ ، نَاطِقَةً بِكُلِّ زَاجِرَةٍ وَمَوْعِظَةٍ ، وَحَاثَّةً عَلَى كُلِّ عِبْرَةٍ مُوقِظَةٍ ، كَأَنِّى أُلْقِنُ بِهَا حِكْمَةَ لُقْمَانَ ، وَأَصِفُ [1] بِهَا مَجَلَّةَ آصَفَ سُلَيْمَانَ ، وَلٰكِنْ ثَمَّ [2] آذَانٌ عَن اسْتِمَاعِ الحَقِّ مَسْدُودَةٌ ، وَأَذْهَانٌ عَن تَدَبُّرِهِ مَصْدُودَةٌ ، [3] وَنَاسٌ لَهُم مَنْجَعٌ مِن الغَفْلَةِ مَمْهُودٌ ، يَغِلُّ فِى أَجْفَانِهِم السُّهُودُ ، كَأَنَّهُم فُهُودٌ ، فَهَبْ لَهَا مَن يَرْغَبُ فِى الآدَابِ السَّنِيَّةِ ، وَالعِظَاتِ الحَسَنَةِ الحَسَنِيَّةِ ، وَيَهْتَزُّ لِلتَّزَيُّنِ بِمَا حِيكَ مِن وَشْيِهَا ، وَصِيغَ مِن حَلْيِهَا ، وَخُذْ بِأَيْدِينَا إِلَى كَسْبِ مَا تُحِبُّ وَتَرْضَى ، وَوَفِّقْنَا لِمُدَاوَاةِ هٰذِهِ القُلُوبِ المَرْضَى ، إِنَّكَ قَرِيبٌ ، وَأُجَوِّبُ مُجِيبٌ [4]

[1] S, اصف.

[2] M et C, ثمه.

[3] S, مسدّدة et مصدّدة.

[4] Cette dernière phrase est omise par S. C'est une allusion à *Koran*, II, 182 : فانّى قريب اجيب دعوة الداعِ.

LE LIVRE
DES PENSÉES JAILLISSANTES,

PAR LE SAVANT DISTINGUÉ, LE CLIENT DE DIEU,

ABOU 'L-KAÇEM MAHMOUD BEN OMAR,

SURNOMMÉ ZAMAKHSCHARI.

PRÉFACE DE L'AUTEUR.

Seigneur, parmi les faveurs abondantes que tu m'as accordées se trouve l'inspiration de ces Pensées éloquentes, pleines d'exhortations et de conseils, et destinées à provoquer de salutaires exemples. C'est pour ainsi dire la sagesse de Lokman que j'enseigne et les leçons (littéralement «le rouleau») d'Assaf, ministre de Salomon, que j'explique dans ces pages. Mais l'oreille du monde est fermée à l'audition de la vérité, son intelligence est rebelle à ses enseignements. Étendus sur le lit de la négligence, les hommes, engourdis comme l'once, ouvrent rarement leurs paupières appesanties.

Seigneur, donne à ces Pensées des lecteurs qui recherchent la morale élevée et les nobles conseils de Haçan (el-Basri), des lecteurs qui aiment à se parer de leur riche tissu et des bijoux dont elles sont enrichies! Conduis-nous par la main à l'obten-

tion de ta faveur et de ta grâce et aide-nous à guérir tous ces cœurs malades; car tu es près de tes serviteurs, tu accueilles et exauces leurs prières.

1.

آنَثُ مِنَ النِّسْوَةِ، مَنِ اتَّخَذَ النِّسْوَةَ إِسْوَةً،

Plus efféminé que les femmes est celui qui prend les femmes pour modèle.

S, adoptant une fausse leçon donnée par une des copies de Leyde, lit قسوة au lieu du second نسوة; de là sa traduction en désaccord avec les commentaires : « Mollior est femellis qui sumit duritiem pro exemplo. »

2.

الأَئِمَّةُ الجِلَّةُ الحَنَفِيَّةُ، أَئِمَّةُ المِلَّةِ الحَنِيفِيَّةِ،

Les illustres imams hanéfites sont les guides du peuple monothéiste.

L'auteur rapproche ici, comme il l'a fait dans les *Colliers d'or*, maxime XLII, le rite d'Abou Hanifah de la religion *hanéfite*, c'est-à-dire du culte monothéiste que professèrent Abraham, Ismaël et tous les saints prophètes que le Koran et les traditions reconnaissent comme les précurseurs de Mohammed. Les auteurs arabes qui prétendent que Zamakhschari abandonna la doctrine moutazélite pour entrer dans le giron de l'orthodoxie, citent, en même temps que

cette pensée et celles que nous donnons sous les nos 67, 100 et 185, un certain nombre de passages tirés du *Kasschaf*.

3.

الأَبُ أَعْرَفُ وَأَشْرَفُ، وَالأُمُّ أَرْحَمُ وَأَرْأَفُ،

Le père est plus connu et plus noble; la mère plus tendre et plus indulgente.

On croit devoir citer à titre de curiosité la singulière explication donnée par un commentateur arabe (édition Schultens, page 13) à cette double question : 1° pourquoi la mère a-t-elle plus de tendresse pour ses enfants? 2° pourquoi les enfants portent-ils le nom de leur père et non celui de leur mère? La bienséance ne permet pas de traduire cette glose qui ne présente d'ailleurs aucune difficulté :

فان قلتَ ما الحكمة فى ان الأُمّ اشفق على الولد من الاب
قلتُ قالوا لان خروج ماء المرأة من قدامها من بين
ثديها قريبًا من القلب وموضع المحبّة القلب والاب خروج
مائه من وراء الظهر فان قلتَ ما الحكمة فى ان الولد
يُنسب الى الاب ولا يُنسب الى الامّ قلتُ ذكر الامام حسام
الدين المرغينانى انما يُنسب الى الاب لانّ ماء الامّ يُخلق
منه الحسن والجمال والسمن والهزال وهذه الاشياء لا
تدوم بل تزول وماء الرجل يُخلق منه العظم والعروق

والعصب ونحوها وهذه الاشياء لا تزول في عمره فلذلك
نُسِبَ اليه دون الامّ،

4.

اُتْرُكْ ما لا يُبْقِيهِ عَلَيكَ وَارِثُهُ، وَيُبْقِي عَلَيكَ كَوَارِثَهُ،

Abandonne des biens que ton héritier ne conservera pas, mais dont tu conserveras la responsabilité (devant Dieu).

Au lieu de اترك, C lit ترك à l'accusatif, en supposant une ellipse; le même commentaire explique كوارث par « fardeau, péchés. » C'est un sens forgé; ce mot est le pluriel de كارثة « chose triste, conséquence fâcheuse. »

5.

أُتْلُ عَلَى مَن وَزَرَ، كَلَّا لَا وَزَرَ

A l'homme chargé de crimes, récite (le verset) : « Non, il n'y a pas de refuge. »

Il y a ici une allusion تلميح à *Koran*, LXXV, 2 : « L'homme dira : Où se réfugier ? » Un poëte joue, dans le distique suivant, sur la triple signification de وزر « être vizir, être chargé d'un crime » et, comme nom d'action, « refuge, asile inaccessible : »

قالوا فلان قد وزر فقلت كلّا لا وزر
الدهر كالدولاب لا يدور الّا بالبقر

6.

إِحْذَرْ مُؤْمِنًا يَعْذِرُكَ، وَلَا تَذَرْ مُؤْمِنًا يُذْعِرُكَ،

Méfie-toi du dévot qui t'excuse, mais ne néglige pas le fidèle qui te blâme.

Le mot وذر « quitter, fuir » a été expliqué, *Colliers d'or*, maxime LXIX.

7.

أَحْصَنُ مِنَ اللَّأْمَةِ، لَبُوسُ السَّلَامَةِ، مَنْ نَضَى هذا اللَّبُوسَ، لَمْ يَلْقَ إِلَّا البُوسَ،

La pureté du cœur est un vêtement plus sûr que la meilleure cuirasse; quiconque s'en dépouille ne rencontre que le malheur.

8.

الأَحْمَقُ لا يَجِدُ لَذَّةَ الحِكْمَةِ، كَمَا لا يَنْتَفِعُ بِالوَرْدِ صاحِبُ الزُّكْمَةِ،

Le sot ne goûte pas plus les douceurs de la sagesse que l'homme enrhumé n'apprécie le parfum de la rose.

9.

إِذَا أَحْدَثَتْكَ الزَّعَازِعُ، لَمْ تُغْنِ عَنْكَ الوَعَاوِعُ

Cette pensée peut être comprise de deux manières différentes : « Si tu es battu par les tempêtes (de l'adversité), les gémissements ne te sauveront pas. »

Ou bien, en donnant à وعاوع, pluriel de وَعْوَع, le sens qu'il a assez souvent d'hommes courageux, résolus : « tu ne seras pas sauvé par les hommes les plus intrépides. » C a adopté la première explication, M la seconde. S n'a pas donné cette sentence.

10.

إذا حَصَّلْتُكَ يا قُوت، هَان عَلَيَّ الدُّرُّ وَاليَاقُوت

Lorsque je te possède, ô nécessaire, je ne fais aucun cas des perles et des rubis.

Jeu de mots sur قوت « nourriture, le nécessaire de la vie, » précédé de l'interjection يا, et ياقوت « pierre précieuse, hyacinthe. » Le distique suivant offre un artifice du même genre :

ثلاثةٌ يُجهل مقدارُها الأَمنُ والصحّةُ والقوتُ
فلا تَثِقْ بالمال من غيرها لو أنّها دُرٌ وياقوتُ

Il y a trois choses dont on n'apprécie pas la valeur : ce sont la sécurité, la santé, le nécessaire. Ne te fie pas aux autres trésors, quand même ils ne seraient composés que de perles et de rubis.

11.

إذا حَبَّ أُخوكَ فَحَلِّقْ على اسْمِه، وَتَحَفَّظْ مِن كَيْدِه وَطِلَّسْمِه

Comme on peut le voir, *Colliers d'or*, max. XLIII, حلّق, suivi de على, a quelquefois le sens de « tracer

un cercle, حلقة, autour d'un nom pour le biffer. » Il faut donc traduire : « Si tu es trompé par ton frère, efface son nom et redoute ses perfidies et ses ruses. » Le commentaire suivi par S explique حلق par ارتفع في طيرانه, sens plus ordinaire du mot, comme on le trouve dans la préface des *Colliers*. Voilà pourquoi S traduit : « nomen amicitiæ servato sed a longinquo. » Mais l'explication adoptée par le commentaire turc me semble préférable. Le même traduit طلسم par خدعة « ruse, fourberie. »

12.

إِذَا سَمِعْتَ بِالْمَنَادِبِ فَاحْضَرْهُ وَإِذَا سَمِعْتَ بِالْمَآدِبِ فَاحْذَرْهُ

Si c'est un deuil qu'on annonce, accours; si c'est une fête, prends garde!

La religion recommande comme une œuvre surérogatoire d'assister aux funérailles des musulmans, non-seulement pour rendre un dernier hommage à un coreligionnaire, mais aussi pour puiser dans ce spectacle attristant de salutaires réflexions sur le peu de durée de la vie et la vanité de ce monde. Quant aux fêtes et festins, bien que la loi religieuse autorise le fidèle à y prendre part, elle lui impose des conditions si difficiles à remplir, qu'il est plus prudent pour lui de s'abstenir. Telle est sans doute la portée de la sentence exprimée par l'auteur avec sa concision habituelle. Les copies de S lisent au second membre de phrase وإذا دُعِيتَ إلى.

13.

إذا صَحَّ السِّرُّ صَحَّ العَلَن، وإلّا فَلَمْ ولَن

Pensée qui paraît inspirée par le *hadis* que voici :

وانّ فى الجسد لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كلّه واذا فسدت فسد الجسد كلّه الا هى القلب

Au lieu de اذا, S a lu ان et ensuite فلن ولن. Sa traduction est entièrement inexacte : « Qui integrum servat arcanum integram habet occasionem ejus in tempore evulgandi ; sin minus, secus. » Je crois, d'accord avec C, que le vrai sens est celui-ci : « Quand l'intérieur (le cœur) est sain, l'extérieur (le corps) l'est aussi. Sinon, cela n'est et ne sera jamais possible. « Mens sana in corpore sano. »

14.

إذا قَلَّتِ الأنْصار، كَلَّتِ الأبْصار،

Quand les auxiliaires manquent les yeux s'affaiblissent.

Pensée omise par C. ابصار, pluriel de بَصَر, est pris ici au figuré dans le sens de « pénétration, intelligence. »

15.

إذا كَثُرَ الطّاغون، أرْسَلَ اللّهُ الطّاعون،

Lorsque les méchants augmentent en nombre, Dieu déchaine la peste.

Les moralistes orientaux aiment à expliquer ainsi les maux qui affligent l'humanité. Le Dieu vengeur des prophètes hébreux a conservé chez les fils d'Ismaël le même caractère d'inflexibilité.

16.

إِذَا لَمْ تَكُنْ ذَا عِزَّتِي أَشَمْ، كُنْتَ لِرِيحِ الذُّلِّ أَشَمْ،

Si tu n'es animé d'une noble fierté, tu ressentiras davantage les atteintes du déshonneur.

Le mot عزنين est pris dans ce passage en bonne part, contrairement au sens que l'auteur lui donne dans les *Colliers d'or*, maxime XVII. Le commentaire arabe de S explique cette sentence par une vérité de la Palisse :

اى إن لم تكن سيّدًا كريمًا كنتَ اذلَّ الناس واحقرَهم

Il semble que la version latine en ait voulu atténuer la naïveté, mais aux dépens de l'exactitude : « Nisi nasum tam alte efferres, abjecti odorem magis oleres. »

17.

إِذَا وَقَعَتْ سِهَامُ القَضَآءِ، نَثَرَتْ حَلَقَ النَّثْرَةِ القَضَّآءِ،

Les flèches du destin rompent les anneaux de la cotte de mailles la plus solide.

قضا 1° « Le décret immuable de Dieu, et par extension, la destinée ; » voir l'article de M. Guyard, *Journal asiatique*, mars 1873, p. 160; 2° avec le

teschdid «solide,» en parlant du tissu d'une cotte de mailles.

18.

إِذَا وَقَعَتِ الْمِحْنَةُ تَوَاكَلْتُمْ، وَإِذَا كَانَتِ النِّعْمَةُ تَآكَلْتُمْ،

D'après C, le sens serait : «Lorsque l'infortune vous accable, vous faites cause commune, mais dans la prospérité vous vous entre-dévorez.» Peut-être serait-il préférable de lire au premier membre de phrase توكلتم «vous invoquez l'aide de Dieu;» c'est la leçon du ms. 433, suppl. arabe. S passe cette sentence.

19.

أُذْكُرْ أَخَاكَ بِأَذْكَى مِنَ الْمِسْكِ السَّحِيقِ، وَإِنْ كَانَ مِنْكَ فِي الْبَلَدِ السَّحِيقِ،

Parle de ton ami en termes plus parfumés que le musc, lors même que cet ami serait en pays lointain.

Jeu de mots ou allitération parfaite, *djinas tamm*, sur سحيق, 1° «pilé, broyé» comme le musc préparé dans la droguerie; 2° «éloigné, absent.»

20.

أَذْكَرُ النَّاسِ نَاسٍ، وَأَرَقُّ الْقُلُوبِ قَاسٍ،

La mémoire la plus sûre a ses moments d'oubli; le cœur le plus tendre, ses aspérités.

21.

أَرْضَى النَّاسِ بِالْخَسَارِ، بَائِعُ الدِّينِ بِالدِّينَارِ،

C'est accepter le plus désavantageux des marchés que de vendre sa religion pour un peu d'or.

خسار « perte, marché désavantageux. » Comparer avec *Koran*, II, 15 et *passim*, اولئك الذين اشتروا الضلالة etc.

22.

إِسْتَنِدْ أَوِ ٱسْتَفِدْ

C'est-à-dire : « Sois un maître (dans la science) ou profite de l'enseignement des maîtres; » conformément à cette tradition citée par C :

كُن عالمًا او متعلمًا او مستمعًا ولا تكن رابعًا

23.

الإِسْرَافُ إِتْرَافٌ، وَالإِسْلَافُ إِتْلَافٌ

La prodigalité est une insolence; l'emprunt usuraire est une ruine.

اسلاف « acheter et payer des marchandises dont la livraison est différée; » de là « vente à terme, agio; » quelquefois « usure. » Quant à la prodigalité, le Prophète l'a censurée en ces termes : الاسراف كله مذموم.

24.

أَصْحَابُ الأَطْمَارِ، يُدِرُّونَ سَحَائِبَ الأَمْطَارِ،

Ce sont des pauvres en guenilles qui commandent aux nuages de répandre la pluie.

Allitération intervertie, *maqloub*, entre امطار et

اطمار, ce dernier est le pluriel de طِمْر « vêtement déchiré, haillons, » le خلق des poëtes persans. On croit en Orient que les pauvres, ceux du moins qui pratiquent le renoncement en toute sincérité de cœur, ont le don des miracles, *keramet*. De là le respect et les prérogatives qu'on prodigue aux derviches, surtout en Perse et dans l'Inde.

25.

أَصْحابُ السُّلْطانِ أَعْظَمُهُم خَطَرًا أَعْظَمُهُم خَطَرًا، وَأَبْعَدُ النّاسِ مَرْقًى فِي الجَبَلِ أَشَدُّهُم حَذَرًا،

Les favoris d'un souverain sont d'autant plus en péril que leur position est plus élevée. Plus on s'élève vers le faîte d'une montagne, plus le danger est grand.

خطر, par une association d'idées très-philosophique, si elle n'est pas due au hasard, signifie à la fois *honneurs* et *dangers*. On dit dans le même sens هل عاند الدهر الا من له خطر. S, p. 64, traduit ابعد الناس, etc., par « Hominum vero vilissimorum potentia ubi ad summa ascendit. »

26.

أُطْلُبْ وَجْهَ اللهِ فِي كُلِّ ما أَنْتَ صانِعٌ، وَإِلّا فَعَمَلُكَ كُلُّهُ ضائِعٌ،

Que chacune de tes actions ait pour but de plaire à Dieu; sinon, toutes tes œuvres seront stériles.

27.

أَعَزُّ النَّاسِ يُبْلَى مِن الخُطُوبِ بالأَعَزِّ، كَأَنَّ الضَّرَّآءَ أُخْتُ الأَعَزِّ،

Les plus illustres parmi les hommes sont soumis aux plus rudes épreuves, comme si l'infortune était sœur de la gloire.

Au lieu de الضرّاء, S a lu العزّاء. La gloire a pour sœur l'infortune, dit notre texte. La même pensée mélancolique est attribuée au Prophète :

اشدُّ الناس بلاءً الانبيآء ثم الاوليآء ثم الامثل فالامثل

28.

أَعْمَالُكَ نِيئَةٌ، إِنْ لَمْ تُنْضِجْهَا نِيَّةٌ،

نِيْء se dit de la viande qui n'a pas subi la cuisson. نيّة, nom d'action de نوى. Littéralement : « tes œuvres demeurent crues, si elles ne passent pas au feu de l'intention. » On cite souvent le *hadis* : الاعمال بالنيّات وانما لكلّ امرئٍ ما نوى.

29.

أَغَارَ كَالكُرْدِي، ثُمَّ طَارَ كَالكُدْرِي،

Ceci doit se prendre comme une locution proverbiale s'appliquant à un homme méchant et lâche qui se dérobe par la fuite à la responsabilité de ses méfaits. Littéralement : « il pille comme un Kurde et s'envole comme le *koudri*. » Ce mot, ainsi que جونى, est le nom d'une variété du قطا, famille des pigeons.

M l'explique par باغرتلاق قوشى. M, fol. 78, lit اغار الكركى طاير والجمع كالكركى et ajoute dans le commentaire كراكى ; il s'agirait, dans ce cas, d'un oiseau de l'ordre des échassiers, probablement la grue.

30.

إفْتِخارُ الدَّنِىّ بِشَرَفِ الآلِ، كَاغْتِرارِ الظَّمْآنِ بِلَمْعِ الآلِ،

L'homme abject qui se vante de sa noble origine ressemble au voyageur altéré, jouet du mirage.

آل 1° «famille, race;» 2° «vapeurs crépusculaires,» à travers lesquelles les objets prennent des proportions anormales; ce n'est donc pas exactement le mirage سراب; cependant on confond souvent ces deux mots. (Voir, à ce sujet, *Hariri*, p. 314.)

31.

أَفْلَسُ القَوْمِ أَنْسَلُهُم، وَأَفْشَلُهُم أَسْفَلُهُم،

Les plus pauvres de la tribu sont les plus méprisés, les plus lâches en sont aussi les plus abjects.

32.

أَقْرَبُ الشَّىء عِندَ اللهِ مِنَ العُسْرِ اليُسْرانِ، وَأَقْرَبُ مِنهُما عِندَ صاحِبِهِ النَّسْرانِ،

Rien n'est plus facile à Dieu que de tirer deux événements heureux d'un seul malheur, et cependant l'homme malheureux se croit moins éloigné des *deux aigles* que de ces deux événements.

On réunit sous la dénomination de نسران : 1° le نسر طائر, les trois aigles, étoiles de la constellation de l'Aigle; 2° le نسر واقع, une étoile de la Lyre. Le *Koran*, xcv, 6, dit dans le même sens que notre texte : انّ مع العُسرِ يُسْرًا «après l'infortune, le bonheur.»

33.

أَقَلُّ مِن الهَمَجِ، أَكْثَرُ هَذِهِ المُهَجِ،

مُهَج, pluriel de مهجة «cœur, âme.» هَمَج est une mouche qui s'attache aux yeux et aux narines des bêtes de somme, et par extension «ce qu'il y a de plus vil, rebut de l'espèce.» C'est ainsi qu'il faut entendre la sentence attribuée à Ali : الناس عالم او متعلم وباقى الخلق همج. D'après cela, la pensée de notre auteur doit être celle-ci : «La plupart des cœurs sont encore au-dessous des plus vils insectes.» S, faute d'avoir compris le commentaire, traduit : «Parva sæpe musca quam est sanguisuga!» C'est ingénieux, mais le traducteur eût mieux fait d'avouer son embarras.

34.

أَكْثَرُ النَّاسِ إِلى المُلْكِ تَلَفُّتًا، أَقَلُّهُم مِن الهُلْكِ تَفَلُّتًا،

Presque tous les hommes aspirent au pouvoir; bien peu échappent au supplice.

هُلك diffère de هلاك par une nuance d'énergie : c'est la mort violente.

35.

أَكْرِمْ حَدِيثَ أَخِيكَ بِإِنْصَاتِكَ، وَصُنْهُ عَنْ وَصْمَةِ التَّغَافُلِ،

Il faut prendre ici وصمة dans le sens de « imperfection, absence de quelque chose, » et non pas comme synonyme de عيب, avec le commentaire de S. D'ailleurs la leçon de M, fol. 67, confirme cette conjecture en lisant وصنه عن وصمة اى عدم التغافل. On peut donc traduire : « Honore les paroles de ton ami par un silence attentif et épargne-lui ainsi un manque d'égards. »

36.

أَلَا أُخْبِرُكُم بِالنَّفْسِ الوَزَّارَةِ، نَفْسٌ بَلَاهَا اللهُ بِالوِزَارَةِ،

Voulez-vous savoir quel est l'homme le plus criminel ? C'est celui à qui Dieu inflige les fonctions de vizir.

وزّار, forme intensitive « criminel; » littéralement « chargé du fardeau d'une mauvaise action. » Comparer cette sentence avec celle du n° 5. Les moralistes musulmans prodiguent leurs éloges aux ministres du bon vieux temps qui se sont fait une renommée légendaire, Assaf, le vizir de Salomon, le ministre des Sassanides, Buzurdjmihr, etc. Mais ils recommandent en même temps de ne pas ambitionner les dignités de l'État : « elles entravent, disent-ils, l'accomplissement des devoirs religieux, et habituent l'homme à sacrifier le devoir à l'intérêt et le culte de Dieu aux passions mondaines. Ordinaire-

ment suivies d'une disgrâce rapide, elles entraînent en outre une responsabilité terrible dans la vie future. » C'est un des thèmes favoris de leurs traités de morale.

37.

أُلْقِيَتْ عَلَيْكَ طُرَّةُ الْمَشِيبِ، وَعَلَيْكَ مِنَ الْحِرْصِ رِدَآءٌ قَشِيبٌ،

La vieillesse a blanchi ta tête, et pourtant tes convoitises revêtent encore un vêtement nouveau !

Le commentaire de S, au lieu de طرّة « boucle de cheveux, » lit طرّية, qu'il explique par بياض ثوب « blancheur de l'étoffe; » ce sens m'est inconnu. (Sur قشيب, voir *Colliers d'or*, maxime LXIV.)

38.

أُمُّ الزَّائِرِ نَزُورٌ، وَأُمُّ النَّابِحِ نَثُورٌ،

La lionne n'a qu'un petit, la chienne met bas plusieurs petits à la fois.

Voir *Colliers d'or*, maxime XCIV, note 2.

39.

أَمَارَةُ إِدْبَارِ الْإِمَارَةِ، كَثْرَةُ الْوَبَآءِ وَقِلَّةُ الْعِمَارَةِ،

Les signes de la chute prochaine d'un État sont le développement de la peste et l'amoindrissement de l'agriculture.

أَمارة « signe » et إِمارة « autorité, puissance, » ne différant entre eux que par l'accent voyelle, forment

une *allitération parfaite*, تامّ, et avec عمارة, une *allitération assimilée*, جناس مضارع.

40.

آمِنْ بِالأَمِينِ آبْنِ آمِنَةَ، تَأْتِ يَوْمَ الفَزَعِ بِنَفْسٍ آمِنَةٍ،

Reconnais le fils véridique d'Aminah, afin que tu te présentes d'un cœur assuré au jour de l'épouvante (du jugement).

L'homme sûr, le fils d'Aminah, c'est-à-dire le prophète des Arabes. Aminah, sa mère, dont le nom s'écrit plus régulièrement آمِنة, était fille de Wahb, ben Abd-Menaf, etc., de la tribu de Zohrah. (Voir *Manuel* d'Ibn Kotaïbah, p. 63; *Chronique* d'Ibn el-Athîr, t. II, p. 4.)

41.

الأَمِينُ آمِنٌ، والخَائِنُ حَائِنٌ،

L'honnête homme vit tranquille, le fourbe finit mal.

حائن, *fa'il* de حان, fut. يحين «mourir de mort violente, éprouver des malheurs.» Sentence omise dans C.

42.

إِنَّ الَّذِى سَخَّرَ الفُلْكَ فِى المَآءِ، هُوَ الَّذِى سَيَّرَ الفُلْكَ فِى السَّمَآءِ،

Celui qui dirige le navire au milieu des eaux règle aussi la marche des sphères dans les cieux.

فلك 1° «vaisseau.» M. Dozy n'admet pas que nous

en ayons tiré notre mot *felouque;* mais ce savant va peut-être trop loin en affirmant que *foulk* ne se rencontre jamais chez les prosateurs avec la signification générale de *navire* (*Glossaire*, p. 264). On a ici la preuve du contraire; cependant, il est juste d'ajouter que l'auteur imite volontiers le style du *Koran*, où ce mot se rencontre souvent; voir surtout XLV, 11. 2° pluriel de فَلَك « sphère céleste. »

43.

إِنَّ البَرَاطِيل، تَنْصُرُ الأَبَاطِيل،

Les cadeaux (faits aux juges) favorisent l'injustice.

44.

إِنَّ حُسْنَ السِّيمَاء، جِنْسٌ مِن الكِيمِيَاء،

M prétend que *kimya* signifie quelquefois clair de lune, de sorte que l'auteur, employant une métaphore fréquente chez les poëtes, aurait voulu comparer un beau visage à l'éclat de la pleine lune. C'est une interprétation arbitraire et dénuée de preuves. Je crois qu'il vaut mieux conserver à *kimya* son sens ordinaire et traduire : « la beauté du visage est une sorte d'alchimie, c'est-à-dire de magie. »

45.

إِنْ حَمْحَمَ الباطِلُ فَأَنْتَ أَسْمَعُ مِن سِمْع، وَإِنْ فَهْهَمَ الحَقُّ فَكَأَنَّكَ بِلا سَمْع،

Au moindre murmure de l'erreur tu es plus attentif que

le *sima'*; mais, si la vérité fait entendre sa voix éclatante, il semble que tu n'aies plus d'oreilles.

S, p. 28, et M, fol. 50, lisent جحجم au lieu de حجم. Nous avons conservé la leçon des *Colliers d'or*, maxime LXIV, où la même sentence est insérée textuellement. Sur l'animal fabuleux nommé *sima*, voir *ibid.* note 11.

46.

إِنْ شَجَّ فَقَدْ أَسَى، وَإِنْ شَحَّ فَقَدْ آسَى،

Le commentaire turc explique ce dicton avec peu de clarté; il suppose qu'il s'agit d'un ami dont l'auteur excuse la conduite capricieuse. Il me semble plus naturel de croire que le sujet sous-entendu est Dieu, qui tempère la sévérité de ses châtiments par les consolations et les grâces qu'il accorde à l'homme. Le sens littéral serait donc : «s'il blesse, il guérit; s'il ménage ses dons, il console.» S. lisant فكم, au lieu de فقد, dans le second membre de phrase, traduit sans trop se soucier du mot à mot : «Vulneratus facile sanatur; unum avarum quot compensant benefici!»

47.

إِنَّ فَوَاتَ الوُفَاةِ، أَشَدُّ عَلَى الحُرِّ مِنَ الوَفَاةِ،

C lit ألا, au lieu de إنّ. Le mot وُفاة, pluriel de واف, peut signifier ou «ceux qui remplissent les conditions de l'amitié,» ou bien «les perfections,» de وف «qui est complet, achevé.» Je crois le premier

sens préférable et je traduis : « La perte des vrais amis est plus terrible pour l'homme de cœur que la mort même. » Un poëte se plaignant de la rareté des amis véritables va jusqu'à dire :

واعلم بانّ المُستحيل ثلاثةٌ   الغُول والعَنْقاء والخِلّ الوَفى

Sache qu'il y a trois choses introuvables : les goules, l'oiseau *anka* et un ami parfait.

48.

إنْ لم تَمْلِكْ فَضْلَ لِسانِك، مَلَّكْتَ الشَّيْطانَ فَضْلَ عِنانِك،

Si tu ne maîtrises les excès de ta langue, tu te livres entièrement à Satan.

La finesse de cette sentence est dans فضل signifiant en même temps « l'excès, le superflu » et « ce qui dépasse, » ainsi فضل العنان est le bout de la bride comme فضل الازار est le bord du manteau qui traîne à terre. L'auteur paraît s'être inspiré de la tradition suivante admise par Boukhari : اخزن لسانك الّا بخير فانك بذلك تغلب الشيطان

49.

إنْ وَالَيْتَ قَرِينَ السُّوء أَعْداكَ بِدآئِه، فَكُنْ مِن أَعْدآئِه تَنْجُ مِن إعدآئِه،

Si tu te lies avec le méchant, il te communique son mal ; sois du nombre de ses ennemis, afin d'éviter cette contagion.

On retrouve la même idée dans le dicton suivant : من عاشر قومًا اربعين يومًا صار منهم.

50.

انتم الأودّاء والأعزّاء، ما لم يُصِبْكم داءٌ أو عزّاء،

Vous êtes les meilleurs et les plus chers amis, tant qu'un malheur ou une année de disette ne fondent pas sur vous.

اودّاء, pluriel de وديد « ami intime. » عزّاء « année de disette » et, dans un sens plus étendu « calamité, désastre. » C'est une sentence analogue à celle du n° 18.

51.

انتم كبنات وردان يتمرّغن فى أبى المسك، ويقلن ما أطيب ريح المسك،

Vous vous vautrez sur le fumier comme des insectes impurs et vous vous écriez : « Quel doux parfum de musc ! »

بنت وردان, que S traduit par *lumbrici*, tandis que M l'explique seulement par les mots ضرب من الذباب, me paraît être l'insecte ailé connu sous le nom de *cancrelat;* il se trouve dans les lieux chauds et humides. D'après C, ce serait plutôt l'escarbot; mais ce commentaire est peu exact dans tout le paragraphe : ainsi il lit آب المسك, expression hybride que n'autorise aucun dictionnaire et que Zamakhschari n'eût certainement pas employée. Le mot ابو المسك, synonyme de نجاسة, appartient à la classe des euphémismes inventés par les Arabes pour ne pas insister sur une chose [illegible]ante ou une idée de mauvais augure; compa[illegible] avec مفازة, سليم, etc.

52.

أَهْلُ الحَرْبِ والجَدَل، بَيْنَ الحَرَبِ والجَذَل،

Les hommes de guerre et de violence vont alternativement de l'anxiété à la joie.

Allusion aux chances diverses de la guerre et à ses vicissitudes.

53.

أَهْلُ الفِكْرِ والكُفْران، أَبْعَدُ مِن العِفْرِ مِن الغُفْران،

اهل الفكر « celui qui se livre à des spéculations philosophiques condamnées par la loi religieuse, » le *libertin*, dans l'acception que le XVIIe siècle donnait à ce mot; l'*idéologue*, redouté du césarisme moderne. العفر « scélérat qui a l'astuce et la méchanceté du démon. » La répétition de la préposition من, qui ne détruit pas l'élégance de la phrase arabe, peut donner lieu ici à quelque hésitation; il faut traduire : « L'homme qui se livre à la recherche indépendante et à l'incrédulité est plus éloigné du pardon que le plus vil scélérat. »

54.

أَهْيَبُ وَطْأَةً مِن الأَسَد، مَن يَمْشِي فِي الطَّرِيقِ الأَسَدّ،

Quiconque marche dans la voie droite est plus redoutable que le lion.

C'est une imitation du *hadîs* :

مَن هابَ مِن اللهِ هابَ منه كلُّ شيء

55.

أَىُّ مالٍ أُدِّيَتْ زَكاتُه ، دَرَّتْ بَرَكاتُه ،

Tout bien qui a payé la dîme est comblé de prospérités.

زكاة , la *dîme* spécifiée dans les traités de jurisprudence. درّ «couler abondamment,» comme le lait quand on presse le pis de la chamelle. Comparer avec *Koran*, II, 263.

56.

إِيّاكَ وَالإِمارَةَ ، فَإِنَّها للدِّماءِ إِمارَةٌ ، وللدِّيارِ إِبارَةٌ ،

Redoute le pouvoir, car il signifie sang répandu et maisons en ruine.

Les dangers de l'autorité souveraine sont rappelés dans la tradition suivante, mise sous l'autorité d'Awf ben Malek : «Le Prophète nous dit : Voulez-vous savoir ce que c'est que la puissance? — Qu'est-ce donc, apôtre de Dieu? lui demandai-je d'une voix perçante. Le Prophète continua : D'abord des malédictions, ensuite des regrets, et en troisième lieu le supplice éternel. Il n'y aura d'exceptés que les souverains justes.» أوّلها ملامة وثانيها ندامة وثالثها عذاب يوم القيامة الّا من عدل،

57.

إِيّاكَ وَقِتالَ المَفْتُونِ ، وَإِنْ أَفْتاكَ المُفْتُونَ ،

Les commentateurs ne s'accordent pas sur le sens

de مُغْتَون; les uns le traduisent par « expérimenté et habile, » les autres par « malheureux, » littéralement « éprouvé par Dieu. » Je crois la première explication plus naturelle; le sens serait donc : « Garde-toi d'une agression contre l'homme expérimenté, même si les muftis t'y autorisaient par leurs *fetvas.* » L'aphorisme est omis par S.

58.

أَيُّها الحُوَّلُ القُلَّبُ أَمِن حِيلَتِك، أَنْ تَجْمَعَ المالَ لِبَعْلِ حَلِيلَتِك،

Homme astucieux et intrigant, le résultat de tes intrigues est-il donc d'amasser des trésors pour le mari de ta veuve?

Sur le sens proverbial des mots حوّل قلّب, voir Meïdani, éd. Boulac, I, p. 49.

59.

بَذْرٌ فى مَمْطُورَة، بُرٌّ فى مَطْمُورَة،

Semence en bonne terre, c'est froment dans l'aire.

ممطورة « terrain, champ arrosé par la pluie; » مطمورة « cave voûtée, silo où l'on serre le grain. » Les Espagnols en ont fait leur *matamora;* cf. Dozy. *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, d'après Edrissi, p. 111.

60.

بِرَبِّهِ فَلْيَثِقْ، مَن وَثِق، وَإِلَّا فَلْيَبِقْ، فِيمَن وَبِق،

وبق, fut. يبِق « périr. » L'homme est perdu s'il

ne place sa confiance en Dieu et en Dieu seul; c'est ce que le poëte Abou'l-fath Bosti exprime dans le passage suivant :

مَنِ استعانَ بغيرِ اللهِ فى طَلَبٍ ، فانّ ناصِرَه عجزٌ وخِذلانُ

61.

بَلَى مِن النَّكَدِ بَلَآءٌ، وَلَوْلا مِنهُ لَأْوَآءٌ،

Cette sentence ne se trouve pas dans toutes les copies et elle ne se lit pas non plus dans S. Le commentateur turc l'explique ainsi : « En vérité, de la dispute naît le malheur ou tout au moins l'affaiblissement. » Il rappelle à ce propos le verset du *Koran*, VIII, 48; لا تنازعوا فتفشلوا « ne vous querellez pas, vous en seriez affaiblis. » J'adopte, faute de mieux, sa traduction, sans la trouver entièrement satisfaisante. Le mot نكد dans le sens de « querelle, altercation, » demande à être justifié par des exemples; mais je les ai vainement cherchés.

62.

التَّاجِرُ مَجْدُهُ فى كِيسِهِ، العَالِمُ مَجْدُهُ فى كَرارِيسِهِ،

Le marchand met sa gloire dans sa bourse, le savant dans ses livres.

كراريس, pluriel de كراسة « cahier, fascicule d'un livre. » Le même dicton est cité par S. de Sacy, dans l'Avertissement de sa *Chrestomathie arabe*, 2ᵉ édition, p. IX.

63.

تَسْوِيدُ بِخَطِّ الكَاتِبِ، أَمْلَحُ مِن تَوْرِيدٍ بِخَدِّ الكَاعِبِ،

La ligne noire tracée par la main de l'écrivain est plus belle que le fard sur la joue d'une beauté séduisante.

64.

تَضْرِبُ مَوْجَ الضَّلَالِ وَتَسْبَحُ، فَمَا يُغْنِى عَنكَ الأَحْرَازُ وَالسُّبَحُ،

Si tu te débats au milieu des flots de l'erreur, à quoi bon ces amulettes et ces chapelets ?

65.

تُفَنِّقَ بِاللَّحْمِ، حَتَّى تَفَتَّقَ بِالشَّحْمِ،

C'est, je crois, une locution proverbiale à l'adresse de ceux qui vivent dans la mollesse et les plaisirs, tel est le sens particulier de تفنق; on dit aussi en parlant d'une jeune esclave élevée délicatement : جارية فنق. Le verbe فتق, à la 5e forme, est synonyme de انشق « crever. »

66.

تَقُولُ أَنَا صَائِمٌ، وَأَنْتَ فِى لَحْمِ أَخِيكَ سَائِمٌ،

Tu te fais un mérite de jeûner et en même temps tu dévores la chair de ton frère.

Sentence dirigée contre les calomniateurs. Comparer avec le *hadis* : أيحب احدكم ان يأكل لحم اخيه

ميتًا. De là cette opinion répandue chez les Musulmans que le calomniateur sera condamné en enfer à manger la chair de celui dont il déchirait la réputation. سائم se dit littéralement d'une bête qui paît librement au pâturage.

67.

الجُودُ والحِلْمُ حاتِمِيٌّ وَأَحْنَفِيٌّ، والعِلْمُ والدِّينُ حَنِيفِيٌّ وَحَنَفِيٌّ،

La vraie générosité est celle de Hatem (Tayi); la vraie sagesse, celle d'Ahnef; la science, celle d'Abou Hanifah; la vraie religion, l'islam.

Toute la phrase est construite d'après le procédé de rhétorique nommé اللفّ والنشر على الترتيب, sur lequel on peut consulter M. G. de Tassy, *Rhétor. de l'Orient musulman*, p. 27. Sur les personnages cités ici, voir la note 3 des *Colliers d'or*, maxime XLII où se retrouvent les mêmes expressions.

68.

حالُ العالِمِ الغافِلِ، تُبَسِّطُ عُذْرَ الجاهِلِ،

La conduite du savant qui néglige ses devoirs religieux favorise l'excuse de l'homme ignorant et oublieux.

69.

حَبَّذا الوادِقُ إذا رَعَدَ، والصادِقُ إذا وَعَدَ،

Qu'on aime à entendre le tonnerre précurseur de la pluie et la promesse d'un bienfaiteur généreux !

ودق الرواعد, expression usitée dans le style élégant, est la pluie qui provient des nuages chargés d'électricité, la pluie large et bienfaisante qui rend la fertilité aux pâturages et remplit les citernes de la route. Les poëtes emploient volontiers cette image pour célébrer la générosité d'un Mécène dont les promesses sont promptement réalisées.

70.

حُجَجُ المُوَحِّدِينَ لا تُدْحَضُ بِشُبَهِ المُشَبِّهَةِ، وَكَيْفَ يَضَعُ ما رَفَعَ إبْرَهِيمُ أبْرَهَةُ،

Les arguments des unitaires (des monothéistes) ne sont pas renversés par les vaines conjectures des anthropomorphistes. Comment Abrahah aurait-il pu détruire l'édifice que Abraham avait élevé ?

C'est-à-dire le temple de la Mecque. L'auteur fait allusion à la célèbre expédition d'Abrahah, fils d'Aschram, roi de Yémen et d'Abyssinie. On sait que ce prince, qui était chrétien, attaqua la Mecque à la tête d'une nombreuse armée pour se venger d'une profanation commise dans l'église de Sanaah par un Arabe de la tribu des Benou-Kenanah. On sait aussi comment, d'après la légende, les oiseaux du ciel détruisirent cette armée. La même année est restée célèbre par la naissance de Mahomet. Cf. *Koran*, IV.; *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 278; *Prairies d'or*, t. III, p. 161; *Chronique d'Ibn el-Athîr*, t. I, p. 320. Au lieu de موحّدين, S lit fautivement الموصل et en conclut

qu'il s'agit de l'école philosophique de Waçil ben Atha; il aurait dû lire au moins الواصلية pour respecter la grammaire et le parallélisme. Les meilleures copies portent la leçon que j'ai adoptée d'après l'édition turque.

71.

الحُرُّ لا يَدُرُّ على العِصاب، وَلا يَذُلُّ وَإن مُنِيَ بالصِعاب،

Remarquer l'expression employée ici métaphoriquement دَرّ pour «être généreux, faire le bien.» عصاب est la corde avec laquelle on attache la cuisse d'une chamelle rétive et d'un abord difficile. S n'a rien compris à cette pensée qui doit se rendre ainsi: «L'homme libéral n'a pas besoin d'être contraint pour faire le bien; il n'est pas déshonoré s'il subit l'épreuve du malheur.»

72.

حَرًى غَيرُ مَطُور، حَرِيٌّ أن يَكُونَ غَيرَ مَمْطُور،

Une demeure inhospitalière n'est pas digne des bienfaits de la pluie.

حَرًى «l'aire d'une habitation, l'espace entre la maison et le mur extérieur.» مطور de طار «s'approcher.» Une maison dont les voyageurs ne s'approchent pas, c'est-à-dire où l'hospitalité leur est refusée.

73.

حَلَّ الشَّيْبُ بِفَوْدَيْكَ فَخَيِّهَل، وَتَبَصَّرْ هَل تُدْرِكُ المَهَل،

L'âge a blanchi ta tête; allons, inquiète-toi de savoir si tu obtiendras quelque délai.

Sur فود, voir *Colliers d'or*, maxime LXIV. L'interjection حيّهل est, au dire du *Moufassal*, p. 62, composée de حىّ et de هل, et répond par le sens au mot هلمّ «viens, oh là!» Le commentaire arabe de S dit que هل est un cri pour exciter les chevaux. Au lieu de مهل «délais,» quelques copies lisent امل «espérance.»

74.

الحِيَلُ مَعَ الحَوَلِ، لا تَبْتَغِ عَنْهُ الحِوَلَ،

La ruse est inséparable de l'homme louche; n'espère pas qu'il changera jamais.

Il est probable que la mauvaise réputation faite aux gens louches provient de l'identité du radical entre احول «louche» et حوّال «rusé, intrigant.» Ici on trouve le synonyme حَوِل dans le premier membre de phrase, et dans le second, le même mot doit être pris comme ayant le sens de تحويل «changement.» Un poëte qui avait eu à se plaindre d'un protecteur atteint de l'infirmité dont il est question ici, lui adressa ce distique assez plaisant :

ومن سوء حظّى انّ رزق مقدّرٌ
براحةِ شخصٍ قد يُرى الشىء مِثلَه

Le malheur veut que ma fortune soit dans la main d'un homme qui voit double.

75.

لخَالِى مِن الدِّينِ الخَالِص، إن قِيلَ ذُو المَنَاقِبِ ذُو المَنَاقِص،

L'homme dont la foi n'est pas sincère a beau passer pour un saint, ce n'est qu'un misérable pécheur.

C a lu دَين « dette » au lieu de *din* « religion, » ce qui le jette dans les plus étranges non-sens.

76.

خُذْ بِمَا هُوَ لِدِينِك وَعِرْضِك أَصْوَن، وَلا تَأْخُذْ بِمَا هُوَ عليك أَهْوَن،

Cherche ce qu'il y a de plus sûr pour ta religion et ton honneur, et non ce qu'il y a de plus facile.

C'est le développement du dicton الثواب على قدر المشقّة. S, p. 47, trompé par le double sens de هَانَ, traduit le second membre de phrase par : « Abstine vero iis quæ contemptum ferant. »

77.

خَفْ عَلَى الصَّدْرِ السَّرِىّ، مِن ذَوِى القَدْرِ الزَّرِىّ،

Crains pour une âme généreuse les attaques des gens vils et méprisables.

زرى a non-seulement le sens de « diffamé, méprisé, » comme les dictionnaires l'indiquent, mais aussi celui de « méprisable; » on emploie plus ordinairement la VIII[e] forme مُزدرَى avec la signification du passif.

78.

خَيَّمَ النَّقصُ والجَدُّ طَنِيبُهُ، وسافَرَ الفَضْلُ والحَدُّ جَنِيبُهُ،

S lit النقض, et donne une version inexacte de cette maxime dont le sens véritable est : « La médiocrité campe avec la fortune pour compagne; le mérite voyage avec l'abandon pour monture. » On a vu le mot جنيب pris dans un sens différent, *Colliers d'or*, maxime XIX; ici les commentaires l'expliquent par الجنيب الطائع المنقاد والجنيبة دابّة تُقاد، . Le mot حد, que les commentaires rendent par l'équivalent حرمان, signifie proprement « obstacle, barrière. »

79.

الدَّابَّةُ إذا رُجِمَتْ مَرَحَتْ، وإذا مَرِحَتْ رَمَحَتْ،

La brute, quand elle est bien traitée, manifeste sa gaieté par une ruade.

مرح se dit du cheval impatient du frein et prêt à s'emporter. C croit, avec raison, que l'auteur fait allusion aux passions qu'il est difficile de réprimer lorsqu'on leur laisse libre carrière.

80.

الدُّخُولُ فى دَارَةِ الإسْلامِ، خُلُودٌ فى دارِ السَّلامِ،

La promesse du bonheur futur à ceux qui embrassent l'islamisme a pour garant ce verset : لهم دار السلام عند ربّهم. *Koran*, VI, 127. Le *dar es-selam*

« séjour de félicité et de paix » est, dans une acception plus spéciale, le second des huit paradis dont le فردوس est le terme suprême.

81.

الدُّنيا مَمْلُوَّةٌ عِبَرًا، مَشْحُونَةٌ عِبَرًا،

Ce bas monde est rempli d'enseignements et de larmes.

82.

الدَّهْرُ يَهْدِمُ سُورَ الْخَوَرْنَقِ، كَمَا يُمَزِّقُ بَيْتَ الْخَذَرْنَقِ،

Le temps détruit les murailles du *Khawarnak* aussi facilement qu'il déchire la toile de l'araignée.

Voir dans le *Mou'djem* de Yakout, *s. v.* la description du palais de Khawarnak, édifice d'origine persane, mais que la légende attribue à No'man, roi de Hira; cf. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. II; *Géographie d'Abou 'l-féda*, texte, p. 291. خذرنق est le synonyme peu usité de عنكبوت.

83.

دَوَآءُ الْمُسْتَكْبِرِ فِى إِطَارَةِ نُعَرَتِهِ، وَنَزْعُ شَيْطَانِهِ مِن نُخَرَتِهِ،

Cette sentence, dont la traduction littérale est impossible en français, signifie : « Pour guérir l'orgueilleux, il faut rabattre ses folles prétentions et chasser le démon de sa vanité. » نُعَرَة est une mouche bleuâtre qui pénètre dans les narines des chevaux.

De là l'expression proverbiale فى رأسه نعرة s'appliquant à l'homme arrogant, et qui prend des airs de supériorité. نُعَرة est la partie antérieure du museau chez les solipèdes. C'est une variante de la métaphore employée par l'auteur dans les *Colliers d'or*, maxime XVII.

84.

رَاقِبِ القَابِضَ البَاسِطَ، وَكُنِ المُقْسِطَ لا القَاسِطَ،

Prends garde à Celui de qui tout dépend, sois juste et fuis l'injustice.

قابض et باسط, deux épithètes données à Dieu et faisant partie du chapelet musulman, mot à mot « celui qui retire sa main et qui l'étend, » ou bien « qui donne la vie et la retire. » Sur le sens opposé de قسط à la première et à la quatrième forme, cf. *Colliers d'or*, maxime LIX.

85.

رُبَّ بُكَاءٍ وتَصْلِيَةٍ، شَرٌّ مِن مُكَاءٍ وتَصْدِيَةٍ،

Les larmes et les prières valent quelquefois moins encore que les chansons et les danses.

Le mot تصدية signifie littéralement « battre les mains en cadence, marquer le rhythme. » Sur les prières hypocrites, voir ce que dit l'auteur, *Colliers d'or*, maxime LI.

86.

رُبَّ تَكَلُّمٍ بِالمِغْوَلِ، أَشَدُّ مِن تَكَلُّمٍ بِالمِقْصَلِ،

Les blessures que fait la langue sont quelquefois plus cruelles que celles de l'épée.

تكلم avec son double sens de « parler » et « blesser, » forme une allitération identique مماثل. Sur مقول pris comme organe de la parole, voir la Préface des *Colliers*, note 21. La même idée se trouve dans le vers que voici :

جراحاتُ السِنان لها التئام، ولا يلتام ما جرح اللسان

On guérit les blessures de la lance; celles que fait la langue sont inguérissables.

87.

رُبَّ زائدةٍ هِيَ نقصانُ فائدة، والكَفُّ يُنْقِصُها الأصبعُ الزائدة،

Le superflu est quelquefois une cause d'amoindrissement; un doigt de trop gâte la main.

« Un esclave, dit le commentaire, dont la main aurait six doigts, perdrait de sa valeur au marché. » C'est par cette bizarre comparaison que l'auteur confirme la maxime ci-dessus, laquelle est le *ne quid nimis* des Arabes. Un commentateur cite à l'appui l'hémistiche suivant, auquel il faut attribuer un sens religieux : زيادةُ المرء في دنياه نقصان.

88.

رُبَّ زائرٍ يُراوِحُكَ ويُغادِيك، وهُوَ مِمَّن يكاوِحُكَ ويُعادِيك،

Plus d'un hôte assidu à te visiter soir et matin te poursuit de son hostilité et de sa haine.

89.

رُبَّ رَيْعَات ، يُسَمَّيْنَ عَزَمَات ،

De timides conjectures prennent quelquefois le nom de résolutions sages.

90.

رُبَّ زَوْرَةِ زائرٍ ، أَشَدُّ مِن زَأْرَةِ زائرٍ ،

Souvent l'arrivée d'un hôte est plus redoutable que le rugissement du lion.

Il faut reconnaître que la comparaison est un peu forcée et provoquée par la ressemblance graphique entre زار « visiter » et زأر « rugir. » L'édition turque, p. 92, donne une autre pensée qui n'est certainement qu'une variante de celle-ci; elle ne présente d'ailleurs aucune difficulté. زأرة الاسد فى الزأرة، اهوَنُ من زورة بعض الزارة. L'auteur joue sur le double sens de زأرة « rugissement » et « tanière du lion, » ou plus exactement « fourrés épais, taillis au bord des marais. » On rencontre quelquefois dans les poëtes des basses époques l'expression مرزبان الزأرة « le marquis des fourrés » en parlant du lion.

91.

رُبَّ صَدَقَةٍ مِن بَيْنَ فَكَّيْك ، خَيْرٌ مِن صَدَقَةٍ مِن بَيْنَ كَفَّيْك ،

La vérité qui sort de tes lèvres vaut souvent mieux que l'aumône qui sort de tes mains.

Le trope بين فكيك et ses analogues sont expliqués dans les notes des *Colliers d'or*, maximes XLIII et LXXIII. M lit la seconde fois من بطن, au lieu de من بين.

92.

رُبَّ قَوْلٍ أَوْرَدَكَ مَوْرِدَ القِتالِ، أَو رَدَّكَ مُوَرَّدَ القِذالِ،

Souvent une parole te jette en pleine lutte et te ramène meurtri de coups.

مُوَرَّد, littéralement « couleur de rose, » mais ici « rougi (par les coups). » قذال, qui se prend comme قفا pour la tête ou même le visage, est spécialement la partie qui s'étend des vertèbres du cou à l'oreille, comme le dit le commentaire de S : وهو من فقرة القفا الى الاذن.

93.

رُبَّ قَوْمٍ يَلْوُونَكُم حِبَالاً، ولا يَأْلُونَكُم خَبَالاً،

Que de gens vous enlacent des liens de leur amitié et ne cessent de vous nuire.

يلوون, 3e personne du pluriel de l'aoriste de لوى « entourer, enlacer; » il faut, pour compléter le sens, sous-entendre quelque chose comme من مودّتهم. Le vers suivant n'est pas sans analogie avec notre sentence :

يغشون بينهمُ المودّةَ ظاهرًا ۞ وقلوبُهم مشحونة بعقارب

94.

رُبَّ كَلِمَةٍ هِيَ عندَ النّاسِ فَصِيحَة، وهِيَ عندَ اللهِ فَضِيحَة،

Plus d'une parole, belle selon le jugement des hommes, est honteuse devant Dieu.

95.

رُبَّ مُسْتَفْتٍ أَعْلَمُ مِن مُفْتِي، واللَّتَيَّا أَكْبَرُ مِنَ الَّتِي،

Celui qui consulte est quelquefois plus savant que celui qui décide (qui rend le fetwa), de même que *allatayya* l'emporte sur *allaty*.

On sait que les écrivains les plus élégants se plaisent à emprunter leurs images à la technologie grammaticale. Zamakhschari veut dire que *allatayya*, diminutif du pronom relatif féminin *allaty*, l'emporte sur ce dernier par le nombre de ses lettres et l'ampleur de sa forme. Voici un distique où la même comparaison se retrouve :

يقولون فى التصغير نقصٌ وانّه
لَأَوْفَى من التكبير فى القدر والعدِّ
والّا فعبدُ الله عدّوا حروفه
أليس عبيد الله اكبر من عبدِ

Ils prétendent que le diminutif est un amoindrissement, tandis qu'il l'emporte par son développement et le nombre (de ses lettres).

Comptez les lettres du mot *Abd Allah*; n'est-il pas vrai que le diminutif *Obeïd Allah* a sur lui l'avantage ?

Sur la règle du diminutif de ce pronom, voir le Commentaire de Hariri, p. 293, et les observations

de cet écrivain dans *Dourret el-Ghawas*, p. 10. Il paraît que déjà du temps de Hariri on prononçait *allotayya*, contrairement à l'étymologie.

96.

رُبَّما كانَتِ الحِيلَةُ مِن القُوَّةِ أَغْلَب، وَالزُّبْيَةُ يُصطادُ بِها كُلُّ لَيْثٍ أَغْلَب،

La ruse l'emporte quelquefois sur la violence; c'est à l'aide d'une fosse qu'on prend le lion à l'encolure robuste.

زبية est la fosse creusée par les chasseurs, au fond de laquelle ils attachent une gazelle pour attirer le lion. Ce stratagème est encore usité en Afrique. Dans les pays où le despotisme est endémique, l'emploi de la ruse est considéré comme un moyen de légitime défense; tous les moralistes musulmans, sans en excepter l'honnête Saadi, s'accordent pour en faire l'éloge. Il faut ajouter toutefois que حيلة se prend aussi, quoique rarement, dans le sens de « prudence, sage dissimulation. »

97.

الرَّجُلُ يَترُكُ بِرَّ أَدانيهِ وهُوَ إِلى الأَباعِدِ يُحْسِن، والنَّعامَةُ تَهْجُرُ بَيْضَها وبَيْضَ أُخْرى تَحْضُن،

L'homme néglige les intérêts de ses proches, pour favoriser ceux des étrangers : telle l'autruche abandonne ses propres œufs pour couver ceux qui ne lui appartiennent pas.

Au lieu de يحسن, S et M lisent تحسن. Sur l'in-

curie de l'autruche à l'égard de ses propres œufs et le proverbe qui en est résulté, voir *Colliers d'or*, maxime XXVI.

98.

زِينَةُ الأَرضِ بالعُلَمَاءِ، والكَوَاكِبُ زِينَةُ السَّمَاءِ،

Les savants sont l'ornement de la terre, comme les astres l'ornement des cieux.

99.

سَحَابَةٌ وَقَفَتْ تَعِلَّةً، وَوَكَفَتْ تَحِلَّةً،

Nuage qui s'arrête à peine et ne répand sa pluie que pendant un court instant.

Les commentaires se taisent sur l'application de cette expression métaphorique; peut-être faut-il l'entendre des faveurs inconstantes de la fortune et, en général, de tout ce qui ici-bas est éphémère et périssable. 1° تعلّة, littéralement « par amusement, d'une façon peu sérieuse et dérisoire; » voir aussi *Hariri*, p. 267; 2° تحلّة ou mieux تحلّة القَسَم « accomplissement du serment, » s'emploie souvent dans le sens de notre locution familière « pour l'acquit de la conscience » et par dérivation « rapidement. » C'est ainsi qu'il faut entendre le *hadis* suivant, où le musulman qui a perdu trois enfants est assuré de n'être qu'effleuré par les flammes de l'enfer.

لا يموت للمؤمن ثلاثة اولاد فتمسّه النار الّا تحلّة القسم

100.

السَّنَةُ مِنْهَاقٍ، وَمِنْهَا أَرِقٍ،

La sainte coutume est ma voie, ma règle de conduite.

Remarquer l'altération du genre ناقص *imparfait*, entre منهاجى « ma voie » et منها اجى « je viens par elle, » c'est-à-dire « c'est la route que je suis. » Le Prophète a dit dans le même sens : من رغب عن سُنّتى فليس منى. Cette sentence, comme celle ci-dessus, n° 2, fournit un argument à ceux qui veulent rattacher Zamakhschari aux doctrines sunnites. Mais la preuve n'a par elle-même qu'une faible valeur, car les Moutazélites admettaient, autant que l'école orthodoxe, l'authenticité de la *coutume* prophétique envisagée dans son ensemble; seulement ils soumettaient les traditions qui la composent à un contrôle plus rigoureux et lui donnaient une interprétation plus conforme à la raison.

101.

سَوْرَةُ السُّفَهَآء تَكسِرُها الحُلَمَآء، والنارُ المُضطَرِمَةُ يُطْفِيها المَآء،

La gravité des sages brise l'impétuosité des fous, comme l'eau éteint le feu ardent.

La copie de Leyde suivie par S porte مضرمة, ce qui ne change pas le sens; mais la 8ᵉ forme est plus usitée.

102.

سَوْفَ يَنفَعُكَ ما انتَ مُعْطِ، وإن دَفَعْتَ الى ذِئابٍ مُعْطِ،

Tu profiteras toujours de ce que tu donnes, fût-ce même aux loups rapaces.

Distinguer entre مُعطٍ, adjectif verbal de اعطى « donner, » et le même mot pluriel de امعط « dont le poil est tombé, » qui se dit en particulier du loup. امعط a aussi le sens de « voleur, » en parlant des animaux carnassiers.

103.

السُّوقِيَّة، كِلَابُ سَلُوقِيَّة،

Marchands du bazar, chiens de Séleucie (c'est tout un).

S et M ajoutent seuls la conjonction و avant كلاب. D'après Ibn el-Fakih, *Saloak* est une ville d'Arménie, célèbre par ses chiens de chasse, probablement les grands lévriers à poil ras que les Persans nomment *tazi*. D'autres auteurs, au contraire, placent cette ville dans le Yémen et ajoutent qu'on donne l'épithète de سلوقية aux chiens originaires de cette contrée et aussi aux cuirasses qu'on y fabriquait. Cf. *Mou'djem el-bouldan*, t. III, p. 126. Quelle que soit d'ailleurs l'origine du proverbe, il est évident que l'auteur compare aux chiens de chasse les marchands du bazar à cause de leur flair et de leur avidité. Une tradition de provenance douteuse dit dans le même sens : خير البقاع المساجد وشرّ البقاع الاسواق.

104.

شَتَّانَ فُلَانٌ كَالبَاقِرِ، وَفُلَانٌ مِنَ البَاقِرِ،

Il s'agit dans le premier cas de Mohammed Baquir, fils de Huçeïn et petit-fils d'Ali. S'il faut en croire le commentaire de C, il fut surnommé *Baquir*

parce qu'il avait pénétré les mystères de la science religieuse, du verbe بقر qui signifie « fendre. » Ce pieux personnage, dont les Schiites duodénaires ont fait un de leurs *imams*, mourut à Médine, en 114 de l'hégire. Le second باقر doit se rendre par « troupeau de bœufs », et par extension, « brutes. » Tout le mérite de la phrase est dans l'antithèse que présente ce même mot.

105.

الشَّحِيحُ إذا رُوِيَ زادُهُ رُوِيَ، وإذا لُقِيَ بالسُّؤالِ لُقِيَ،

L'avare, si l'on regarde sa sacoche, devient malade; si on l'aborde pour implorer son assistance, il tombe en épilepsie.

زاد est ici synonyme de مزاد. Cf. *Colliers d'or*, maxime XCVI. روى, au passif « être atteint de la maladie nommée ذات الرية, pulmonie. » لقى, qui termine la phrase, « être sujet au لقوة, » mal qui contracte les membres et surtout les muscles du visage; c'est une variété du صرع « épilepsie. »

106.

شِراءَكَ شِراءَكَ، وإن أَرَدتَ الشِّراكَ، فَرُبَّ مَوْهِبَةٍ، لِلمُرُوءَةِ مُذْهِبَةٌ،

Achète tout de tes deniers, même une courroie de sandales; car les cadeaux portent souvent atteinte à la dignité de l'homme.

Allitération entre شراءك, nom d'action de شرى « acheter, » suivi de l'affixe du pronom possessif, et

شراك « courroie qui se croise sur le cou-de-pied pour fixer la chaussure. » Ce mot est pris ici comme synonyme d'objet insignifiant et sans valeur. Comparer avec شسع, *Colliers d'or*, maxime X, note 3. S a fait de cet aphorisme deux sentences distinctes.

107.

الشَّرائِعُ بِمَسَايِلِها، والشَّرائِعُ بِمَسائِلِها،

Les citernes ont leurs conduits d'eau; les lois religieuses, leurs corollaires.

L'auteur joue sur le double sens de شرائع « abreuvoirs » et « principes de la loi religieuse, » et sur le double sens de مسايل, pluriel de مسيل « cours d'eau, conduit, etc. » et pluriel de مسئلة « question. » Dans le second cas, il faut entendre par مسائل les corollaires donnés par la jurisprudence aux principes du droit et qui l'alimentent comme les canaux alimentent le réservoir.

108.

الشَّرَهُ عَلَى الطَّعامِ، مِن أَخلاقِ الطَّغامِ،

Manger avec avidité est le propre de la canaille.

طغام « menu bétail, » et par extension « gens de rien, hommes de basse condition. »

109.

الشَّرِيفُ مَن إِذا غِيبَ عَنهُ غِيبَ، وإِذا إِيبَ إِلَيهِ هِيبَ،

L'homme de mérite n'est critiqué que de loin; de près on le respecte.

Remarquer l'emploi des formes passives غيب « être absent et être calomnié; » ايب, passif de آب « revenir, » c'est-à-dire quand on revient vers lui, quand on est en sa présence. Il est bon de rappeler à cette occasion que مآب « le lieu où l'on revient » signifie quelquefois le terme de la vie, littéralement « l'état où chacun doit aboutir. »

110.

شُعاعُ الشَّمسِ لا يُخْفَى، وسِراجُ الحَقِّ لا يُطْفَى،

On ne peut ni voiler les rayons du soleil, ni éteindre le flambeau de la vérité.

سراج « flambeau, lampe, » mot qui se retrouve dans les dialectes araméens. L'étymologie qui en fait dériver notre mot *cierge* est absolument fausse.

111.

شِقْشِقَةٌ هَدَرَتْ لِعَجْلان، شِنْشِنَةٌ عَرَفَهَا مِن سَحْبان،

L'éloquence qui coulait des lèvres de 'Adjlan était un don naturel qu'il hérita de Sahban (son père).

Il s'agit du fameux évêque chrétien Sahban, dont l'éloquence est devenue proverbiale; voir *Colliers d'or*, maxime LV. Il est difficile d'expliquer comment le grognement rauque (شقشقة) du chameau en rut est devenu pour les Arabes le synonyme d'éloquence. Comparer ce mot avec تشقيق, cité dans le même passage des *Colliers* que M. Fleischer, dans

sa traduction, p. 55, rapproche avec raison du grec ῥήξασθαι φωνήν, *rumpere vocem*. Voir aussi les remarques de M. de Goeje sur le mot غنّة, *Diwan Moslimi*, glossaire, p. LIV.

112.

شَيِّعِ الحَسَنَةَ بِحُسْنِ الجَزَآءِ، فَمَا أَحْسَنَ الشِّعْرَى خَلْفَ الجَوْزَآءِ،

Récompense un bienfait par un bienfait. Que Sirius est brillant à la suite d'Orion !

L'auteur compare la rétribution d'une belle action à l'éclat de l'étoile *Sirius* succédant à Orion. En effet, Sirius, *Schi'ra*, se lève, à la fin des nuits d'été, après le coucher d'Orion. Parmi les trente et une étoiles qui forment la constellation du *Grand chien*, Sirius est une des plus brillantes; selon les astronomes arabes, elle sec ompose de deux étoiles, العبور qui est le Grand chien et الغميصاء, le *Petit chien*. Les Arabes antéislamites les considéraient comme sœurs des Pléiades et leur rendaient un culte (commentaire de M, fol. 114). Le commentateur turc est absolument dans l'erreur en traduisant جوزاء par *Balance*. Ce signe appartient au mois de Septembre et se montre par conséquent longtemps après la disparition de Sirius. Une pensée analogue à celle de notre texte se trouve dans le verset bien connu : هل جزآء الاحسان الّا الاحسان. (*Koran*, LV, 60.)

113.

شِينانِ شَيْنانِ فى الإسلام، الرِّشْوَةُ لِلحُكّامِ والشَّفاعَةُ فى الأَحكام،

Deux mots écrits par un *schîn* sont une honte dans l'islam : la vénalité chez les juges, la partialité dans les jugements.

En effet رشوة « vénalité » et شفاعة « indulgence pour les siens, » renferment la lettre *schîn*. M, fol. 108, affaiblit beaucoup le sens en lisant شيان شينان « les deux choses qui sont deux hontes. » Rapprocher cette sentence du verset مَن يشفع. (*Koran*, IV, 87.)

114.

صاحِبُ القِمارِ يَغتَنِمُ ضَوْءَ القَمَرِ، ومُحِبُّ السَّمَرِ لا يُبالِي بالسَّهَرِ،

Le joueur met à profit la clarté de la lune; l'amateur des récits de la veillée ne s'inquiète pas de l'insomnie.

On sait que les jeux de hasard sont interdits par la législation musulmane; voilà pourquoi il est dit ici que les joueurs profitent du clair de lune.

115.

صِحّةُ النُّسْخَةِ حَدِيقَةُ الحَدَقِ، وثِقَةُ الرّاوِيَةِ أَرْوَى مِن الغَدَقِ،

Une belle copie (du Koran) est le jardin des yeux; une tradition authentique désaltère mieux qu'une source limpide.

اروى, forme comparative de راوٍ « qui abreuve, »

rapprochée à dessein de زاوية, qu'il faut entendre ici dans le sens de رواية « transmission de la tradition par les autorités acceptables. »

116.

صُعُودُ الآكامِ وهُبوطُ الغِيطانِ، خَيْرٌ مِنَ القُعُودِ بَينَ الحِيطانِ،

Gravir les collines, descendre au fond des vallées, vaut mieux que de vivre enfermé entre des murailles.

غيطان, pluriel de غايط « terrain encaissé, vallée » (d'où le nom de غوطة pour la campagne qui environne Damas), par opposition à آكام, pluriel double de أُكُمُ « colline. » La vie active est mise ici au-dessus de la vie oisive et molle, conformément au dicton الحركة بركة.

117.

صَفَدٌ فيه لَيّان، صَفَدٌ فيه لَيّان،

Un don différé est comme une corde pleine de nœuds.

ليّان, nom d'action de لوى signifiant : 1° « différer l'acquittement d'une dette ou d'une promesse; » 2° « replier, faire des nœuds. » Les commentaires rappellent le verset لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والاذى « ne détruisez pas le mérite de vos aumônes par les reproches et les mauvais traitements. » (*Kor.*, II, 266.)

118.

الصُّنّاعُ جماهِر، وقَلَّ مَن هُوَ ماهِر،

Il y a beaucoup d'artisans, mais peu d'habiles artisans.

119.

صِنْوانِ مَن مَنَحَ سائِلَهُ ومَنَّ ، ومَنَعَ نائِلَهُ وضَنَّ

Il n'y a pas de différence entre le donateur qui reproche ses bienfaits et l'avare qui refuse de donner.

Le terme صنوان est expliqué *Colliers d'or*, maxime XXI.

120.

الضّاحِكُ مِن المُؤمِنِ مَضْحُوكٌ مِنهُ غَدًا ، فَلْيُرْسِلْ عِنانَهُ فى الضَّحِكِ مُقْتَصِدًا

Celui qui se moque du vrai croyant sera lui-même l'objet des moqueries demain (au jugement dernier); qu'on observe donc un juste milieu dans le rire.

Le commentaire de C prétend que مُقتصد est l'équivalent de مُقتَصِر, *raccourci*, et il traduit d'après cela « qu'il tienne la bride courte, qu'il se modère, etc.; » mais je ne connais pas d'exemple de cette signification du verbe قصد à la 8[e] forme. La maxime ci-dessus paraît inspirée par le verset : « Aujourd'hui les croyants riront des infidèles, etc. » (LXXXIII, 34.)

121.

ضَعِ الفَرْضَ مَكانَ العَرْضِ ، فَهوَ أَرْوَحُ لِلقَلبِ وأَسْلَمُ لِلعِرْضِ ،

S omet la phrase. Le commentaire de C est très-incohérent. Je crois que le sens littéral est celui-ci : « Considère les obligations (de la loi religieuse)

comme une dette : c'est ce qu'il y a de plus doux pour le cœur et de plus sûr pour l'âme. » (Voir, sur عرض, *Colliers d'or*, maxime XLVI.)

122.

طَأْ أَعْقَابَ العالِمين، تَطأْ رِقابَ العالَمين،

Suis les traces des savants et tu fouleras le monde sous tes pieds.

طَأْ, impératif, 2ᵉ personne du singulier de وطِئَ «fouler aux pieds,» avec اعقاب, pluriel de عَقِب «talon,» a le sens de «suivre les traces.» (Voir dans *Colliers d'or*, maxime LXIX, les différentes explications de l'expression proverbiale مُوَطَّأ العَقِب.)

123.

طَعْمُ الآلاءِ أَحْلَى مِن المَنِّ، وأَمَرُّ مِن الآلاءِ عند المَنِّ،

Les bienfaits ont une saveur plus douce que la manne céleste; mais si le reproche les suit, ils sont plus amers que le fruit de l'*alâ*.

آلاء 1° pluriel de إِلًى «bienfait,» comme dans *Colliers d'or*, maxime LVII; 2° nom d'un arbre au feuillage vert foncé dont le fruit est amer; d'après la légende populaire, ses branches servent d'abri aux démons. — مَنّ 1° la manne céleste dont il est parlé, *Koran*, II, 54; 2° nom d'action de مَنّ, comme مِنّة «reprocher les bienfaits.»

124.

طَلَبُ الثَّنَاءِ بِالْمَجَّانِ ، مِن عَادَةِ الْمُجَّانِ ،

Briguer des louanges et ne pas les récompenser est le propre des gens sans vergogne.

S. p. 94, من عادات. Le mot مجان, suivant la différence d'accentuation, signifie « gratuitement, sans rétribution » ou peut-être aussi « sans mérite ; » en second lieu, pris comme pluriel de ماجن, « homme impudent, effronté. » Le *Koran*, III, 185, dit : « Ne pensez pas que ceux qui se réjouissent de leurs œuvres ou qui veulent être loués de ce qu'ils n'ont pas fait, soient à l'abri des châtiments. »

125.

طَهَّرْتَ فَاكَ بِمَسَاوِيكَ ، لَوْلَا أَنَّ نَجَّسْتَهُ بِمَسَاوِيكَ ،

Tu te nettoies la bouche avec le cure-dent ; tu devrais bien aussi la purifier de ses mensonges.

L'auteur joue sur le mot مساويك, pluriel de مسواك « cure-dent » et pluriel de مساءة, avec l'adjonction du pronom possessif de la 2e personne. On sait que l'emploi du cure-dent est exigé pour la purification qui précède les prières légales.

126.

طُوبَى لِمَنْ خَاتِمَةُ عُمْرِهِ كَفَاتِحَتِهِ ، وَلَيْسَتْ أَعْمَالُهُ بِفَاضِحَتِهِ ،

Heureux l'homme dont la vie finit comme elle a com-

mencé (c'est-à-dire dans le même état d'innocence) et qui n'a point à rougir de sa conduite.

127.

الغَرَبُ نَبْعُ صُلْبُ المَعاجِمِ ، والغَرَبُ مَثَلُ لِلأَعاجِمِ ،

Sur l'arbre *naba'*, voir *Colliers d'or*, maxime XXIII. D'après le *Kamous turc*, l'expression صلب المعجم s'applique à un homme d'un caractère énergique qui a été mis à l'épreuve عُجِمَ par les vicissitudes de la fortune. Le غرب est sans doute le saule d'Égypte, *salix egyptiaca;* cependant le *Kamous turc* l'explique par *aktchè qavaq*, c'est-à-dire «peuplier blanc.» Le commentaire de Leyde le donne comme synonyme du persan اسفيدار, que Schultens, p. 24, a lu fautivement اشتيدار. Malgré le silence des commentaires, il est probable que la pensée de l'auteur est celle-ci : «Le saule dont les branches molles et flexibles ne peuvent, comme le *naba'*, servir à la fabrication des flèches, ressemble par la nature inférieure de son bois aux étrangers, quand on les compare aux Arabes.»

128.

العُرْبانُ غُرْبانٌ ، والسُّودانُ سِيدانٌ ،

Les Arabes sont des corbeaux et les nègres des loups.

عربان, pluriel de عرب, employé dans le même sens que اعراب «les Arabes bédouins,» par opposition aux Arabes sédentaires. Ils sont comparés aux

corbeaux à cause de la noirceur de leur teint, de même que les races d'Abyssinie et de Soudan sont assimilées aux loups par suite de leurs habitudes de vol et de rapine. Telle est du moins l'opinion du commentaire turc et celle du commentaire de S.

129.

عَضُّ العَدُوِّ أَعْراضَكَ، أَشَدُّ مِن عَضِّ الأَفْعَى لَكَ،

Un ennemi, en déchirant ta réputation, te fait une morsure plus cruelle que celle de la vipère.

C lit le premier mot غضّ «fermer les yeux, faire semblant de ne pas voir,» ce qui le jette dans une interprétation subtile et très-éloignée du texte. On peut rapprocher de cette sentence le *beït* que voici :

كلّ المصايب قد تمرّ على الفتى

فتهون غير شماتة الاعداء

Toutes les épreuves qui assaillent l'homme lui sont moins douloureuses que la joie que son malheur inspire à ses ennemis.

130.

عَضُّوكَ بِالْمَلامَةِ وَوَعَظُوكَ، لَو عَن رُقادِ الغَفْلَةِ أَيْقَظُوكَ،

Toi qu'on harcèle de reproches et de conseils, puisses-tu secouer le sommeil de ta négligence !

لو est employé ici للتمنى, comme conjonction optative, dans le sens de يا ليتهم. Schultens, p. 29, traduit à tort par *num* au lieu de *utinam*.

131.

العِلْمُ جَبَلٌ صَعْبُ المَصْعَدِ ولَكِنَّهُ سَهلُ المُنْحَدَرِ، والجَهلُ مَنْهَلٌ سَغِلُ المَوْرِدِ إلّا انّه صَعبُ المَصْدَرِ،

La science est une montagne dont la montée est rude et la descente douce et aisée. L'ignorance est une citerne où l'on arrive facilement, mais d'où l'on sort avec peine.

On dit d'une citerne qu'elle est سغل المورد « d'un abord déprimé, » c'est-à-dire sur un sol sans aspérités, uni et égal. Toute la phrase est altérée dans l'édition de Leyde, p. 38.

132.

العِلمُ دَرْسٌ وتَلْقِينٌ، لا طِرْسٌ وتَرْقِينٌ،

La science consiste en leçons et en enseignements, non pas en feuillets ni en caractères élégants.

133.

عَلَيكَ بالعَمَلِ دُونَ التَمَنّي، وإيّاكَ والعَجَلَ دُونَ التَأَنّي،

Attache-toi à faire le bien sans en attendre la récompense; préfère à la précipitation une sage lenteur.

عمل, dans ce passage et les sentences analogues, doit s'entendre de la pratique religieuse et des bonnes œuvres.

134.

عَليكَ بِمَن يُنْذِرُكَ الإبسالَ والإبلاسَ، وَإيّاكَ ومَن يَقولُ لَكَ لا بَأسَ ولا تَأسَ،

Recherche celui qui te prémunit contre le découragement et le désespoir; mais évite celui qui te dit : « Il n'y a point de mal, ne crains rien. »

ابلاس « se laisser aller au désespoir, » ici « désespérer de son salut. » D'après la croyance musulmane, l'ange Azazil a reçu le nom d'*Iblis*, parce qu'il désespéra de la clémence divine. C'est une étymologie de théologiens musulmans; l'opinion qui considère *Iblis* comme dérivé de *diabolus* est plus vraisemblable. Si je ne me trompe, l'auteur oppose dans cette sentence le découragement à l'excès de confiance dans l'exercice de la religion et met le fidèle en garde contre ces deux exagérations.

135.

عَمَلٌ فِيهِ رِيَآءٌ، ما عَلَيْهِ ضِيَآءٌ،

Une bonne œuvre inspirée par le désir de paraître est sans éclat.

C'est-à-dire « sans valeur aux yeux de Dieu. » Le mot ريا est expliqué *Colliers d'or*, maximes VI et XXVIII.

136.

العَمَلُ مع فَسادِ الاعْتِقادِ، مُشَبَّهٌ بِالسَّرابِ والرَّمادِ،

Les œuvres jointes à une croyance perverse ne sont qu'un mirage et un amas de cendres.

En se servant de cette comparaison, Zamakhschari fait sans nul doute allusion au verset du *Koran*, XIV, 21, مثل الذين كفروا, etc. : « Les œuvres

des incrédules sont semblables aux cendres dont s'empare le vent dans un jour d'orage. »

137.

عِنْدَ يَمِينِ مَنْ يَمِينُ ، يَزْدَادُ المَكْذُوبُ اليَقِينَ ،

Le deuxième يمين est l'aoriste, 3ᵉ personne du singulier, de مان « mentir. » Le rapprochement cherché entre مكذوب et يقين forme ce que les traités de rhétorique nomment طباق, *antithèse;* cf. G. de Tassy, p. 78. Cette sentence est une de celles que Schultens n'a pas citées; le commentateur turc lui donne une explication inexacte. Je crois que le sens littéral est : « Quand le menteur prononce un serment, le mensonge augmente en certitude, » c'est-à-dire devient plus évident.

138.

عَوِّلْ فِى السِّبَاقِ عَلَى دِينِكَ ، تَسْبِقْ فِى جَمِيعِ مَيَادِينِكَ ،

ميادين, pluriel de ميدان « champ de course » et, par métaphore, « les différents buts que l'homme poursuit. » Ses progrès dans la religion lui assurent la prééminence dans toutes ses entreprises.

139.

عَيْشُ المُجَاهِدِ جَهِيدٌ ، وَرِزْقُ الزَّاهِدِ زَهِيدٌ ،

Pénible est la vie du guerrier musulman, minime est la subsistance du dévot austère

رهيد, synonyme de قليل. On dit d'une rivière qui a peu d'eau وادٍ رهيد.

140.

عَيني تَقَرُّبكم، عِند تَقَرُّبِكم ،

Phrase qu'on peut traduire par : « Votre voisinage est pour moi un bonheur. » Son seul mérite est de présenter, entre les deux mots *tekarroù-bikoum* écrits ensemble ou séparés, le genre d'allitération nommée محرّف « jeu d'écriture. » Cf. M. G. de Tassy, page 124. Le trope قرّة العين « fraîcheur de l'œil » pour « tranquillité, satisfaction, » est d'un usage fréquent.

141.

الغَبْنُ فى المُشْتَرَى ، أَهْوَنُ مِن الغَبنِ فيما تَرَى ،

C explique فيما ترى par دين مبين « la religion évidente, » l'islamisme. C'est aller bien loin; je crois plutôt qu'il faut entendre par là les jugements ou opinions. L'auteur donnerait à comprendre que les pertes d'argent sont moins graves que celles que subit la raison lorsqu'elle s'égare. C'est une maxime bien placée dans la bouche d'un Moutazélite.

142.

فالِقُ الحَبِّ والنَّوى ، خالِقُ الحُبِّ والنَّوى ،

Celui (Dieu) qui fend la baie et le noyau, est aussi le créateur de l'amour et de l'antipathie.

نوى 1° « noyau des fruits; » 2° « éloignement » et dans une acception spéciale « éloignement des cœurs, antipathie; » Schultens, p. 61, traduit inexactement par *desiderium*. L'axiome qu'on lit ici n'est pas sans analogie avec une sentence attribuée au Prophète : الارواح جنود مجنّدة, etc. « Les âmes sont comme des troupes armées : celles qui se connaissent font alliance; celles qui ne se connaissent pas, se combattent. » (*Prairies d'or*, t. IV, p. 168, chapitre intitulé : *Sentences nouvelles introduites par le Prophète.*)

143.

الفَرَسُ لا بُدَّ له مِن السَّوط، وإن كانَ بَعيدَ الشَّوط،

Le cheval a besoin du fouet, si rapide que soit son allure.

شوط est l'allure du cheval et aussi la course qu'il fournit, de là « distance parcourue, » et par métaphore « tournée rituelle autour de la Kaabah, » comme dans cette phrase طاف بالبيت سبعة اشواط; *Commentaire M*, fol. 87.

144.

فَرقُكَ بَيْنَ الرُّطَبِ والعَجَم، هُوَ الفَرْقُ بين العَرَبِ والعَجَم،

La différence que tu remarques entre la datte et son noyau, tu la retrouves entre les Arabes et les Persans.

Comme jeu d'esprit et de mots ce dicton est réussi; mais en ce qui concerne les aptitudes intellectuelles et morales ainsi que la littérature des deux peuples, il est au moins très-contestable.

Néanmoins S. de Sacy l'a trouvé assez ingénieux pour le placer comme épigraphe en tête de sa *Chrestomathie arabe*.

145.

الفَلاحَةُ بِالفَلاحِ مَحْفُوبَة ، والبَرَكَةُ على أَهْلِها مصْبُوبَة ،

L'agriculture a pour compagne le bonheur; les bénédictions du ciel pleuvent sur le laboureur.

Il n'y a pas loin de cette remarque, assez surprenante chez un Arabe, à la pensée plus mélancolique du poëte latin : « Felices nimium sua si bona nôrint. »

146.

في الأرضِ ناسٌ ونُوَيْس ، مِنهم طاوُوس وطُوَيْس ،

Il y a ici-bas des hommes (de mérite) et de petits hommes, par exemple Taous et Towaïs.

نُوَيس est un diminutif formé du nom collectif ناس, comme si ce dernier appartenait à un radical concave; il est employé ici dans une acception méprisante : « des gens de rien. » L'opposition entre Taous et Towaïs n'a pas lieu de surprendre chez le grave auteur du *Kasschaf*, qui devait partager les préjugés de la caste des *ouléma* à l'égard des artistes. Abou Abd er-Rahman Taous Djanadi, traditionniste persan, naturalisé Arabe, s'est acquis une grande réputation de savoir et de piété; il mourut à la Mecque en 106 de l'hégire et fut classé parmi les *Tabi's* ou successeurs des compagnons du Prophète.

Cf. Ibn Kotaïbah, p. 231; Abou'l-Mahassin, *Nudjoum*, p. 289. Towaïs est un des plus anciens et des plus fameux chanteurs et compositeurs de l'école musicale arabe. Il emprunta aux Persans plusieurs modes et rhythmes. La licence de son langage et de ses mœurs attira sur lui la colère du khalife Abd el-Mélik, qui lui fit subir l'affreuse mutilation à l'aide de laquelle l'Italie, quelques siècles plus tard, recrutait ses chanteurs. Le proverbe « plus débauché et plus funeste que Towaïs » est cité par Meïdani, t. I, p. 226. La vie de ce virtuose de génie fournirait une intéressante monographie à l'histoire de l'art et de la civilisation des Arabes; on en trouvera les données principales dans le *Kitab el-Aghani*, éd. de Boulac, t. II, p. 170. (Voir aussi Kosegarten, *Liber Cantilenarum*, introduction, p. II; C. de Perceval, dans le *Journal asiatique*, janvier 1874; M. de Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, p. 28.)

147.

فى قَرْضِ الأعراض ، قَرْضُ الأعراض ،

Remarquer le double sens de قرض « emprunter et déchirer, » et de اعراض, à la fois pluriel de عِرْض « honneur » et de عَرض « biens mobiliers, richesses; » dans cette deuxième acception le pluriel عُروض est plus usité. C, prenant le deuxième اعراض dans le sens de « nature, âme, » traduit : « c'est porter atteinte à l'amitié des âmes. » Le sens véri-

table est, selon moi : « Emprunter des biens, c'est faire un accroc à l'honneur. »

148.

فى قَرْعِ بابِ اللّئيمِ، قَلْعُ بابِ الكَريمِ،

Frapper à la porte de l'avare est pour l'homme de cœur une opération aussi douloureuse que l'extraction d'une dent.

Les commentaires citent le vers suivant où la même pensée est exprimée avec plus d'énergie :

اذا احتاجَ الكَريمُ الى لـئيم
فقد طابَ الرَّحيلُ الى الجَحيم

149.

قد أَمِنَ الحِرْمانَ، مَن سأَلَ الرَّحمٰنَ،

Qui implore le Dieu de miséricorde n'a pas à craindre un refus.

150.

قد جَمَعَ الأَصْلَ والفَرعَ، مَن تَبِعَ العَقْلَ وَالشَّرعَ،

Pour posséder les principes et les corollaires (de la science religieuse), il faut suivre à la fois les lumières de la raison et celles de la loi.

La raison est considérée dans cet axiome comme le fondement de la science religieuse; sans elle, la connaissance et la pratique des devoirs envers Dieu et l'homme demeurent imparfaites. Or cet accord

entre la raison et la révélation est tout à fait conforme aux doctrines de l'école rationaliste, nommée *moutazélite*, et l'axiome cité ici peut être opposé aux arguments que les Sunnites font valoir pour démontrer la conversion de notre auteur.

151.

قد يَحْصُلُ بَيْنَ الخَبِيثَيْنِ ٱبنٌ لم يُوبَنْ، والدَّمُ والفَرْثُ مِن بينهما اللَّبَنْ،

M, au lieu de يحصل, lit يحدث. C, au lieu de لم يوبن, porte كالحسن «comparable à Haçan,» sans doute Haçan Basri dont il est parlé sous le n° 153. Pour comprendre l'étrange comparaison du texte, il faut se rappeler que, d'après le code religieux des Musulmans, le sang est mis au nombre des choses impures; c'est en vertu de ce préjugé que la médecine opératoire et la chirurgie ont été dédaignées en Orient pendant tant de siècles, et laissées aux mains des tributaires et des étrangers, du moins jusqu'à l'introduction du *nizami-djédid*. Le sens me paraît être celui-ci : «de parents malhonnêtes naît souvent un fils irréprochable, de même que le lait se forme entre le sang et les excréments.»

152.

قد يَصْحَبُ الجاهِلُ أُولِي النُّهَى، والفَراقِدُ مَعها السُّهَى،

Les hommes de mérite ont quelquefois un ignorant pour compagnon : c'est ainsi que les étoiles *Farkad* sont accompagnées de *Soha*.

Au lieu du pluriel فراقد, on se sert ordinairement du duel فرقدان pour désigner deux étoiles situées dans le voisinage du pôle nord; elles sont en effet voisines d'une petite étoile assez obscure, que les Arabes nomment *Soha*. Ils rattachent à l'apparition de cette dernière certaines croyances superstitieuses; ils disent, par exemple, que le voyageur qui l'aperçoit doit réciter divers passages du Koran pour être à l'abri de l'attaque des voleurs, de la piqûre des scorpions, etc. On voit que l'ignorant est comparé dans ce passage à l'étoile *Soha*, et l'homme de mérite à la constellation *Farkad;* c'est à l'aide de celle-ci que les voyageurs se dirigent dans le désert.

153.

قد يَلِدُ مِثلَ الحَسَنِ مِثلُ الحَجّاجِ، واللُّؤلُؤُ يُخرَجُ مِن المآءِ الأُجاجِ،

M, fol. 124, porte الملح, au lieu de المآء. « Un (criminel) tel que Haddjadj peut donner naissance à un (saint) tel que Haçan : c'est ainsi que la perle est tirée de l'onde amère. » La répétition du mot مثل prouve que l'auteur ne donne pas pour père à Haçan le cruel Haddjadj ben Youçouf, ce serait une énormité historique dont Zamakhschari n'aurait pu se rendre coupable. Il prend seulement pour les deux termes de son antithèse ces deux personnages dont la vie présente un contraste frappant. Le premier est bien connu par le récit des chroniqueurs.

Vainqueur d'Ibn Zobeïr, gouverneur du Hédjaz et de l'Irak, sous le règne d'Abd el-Mélik, Haddjadj, fils de Youçouf, ternit de grands talents militaires et un véritable génie politique par ses cruautés et sa tyrannie; il mourut l'an 95 de l'hégire. Le doux et pieux Haçan Basri (Abou Sa'ïd ben Abi Haçan Yassar) naquit sous le khalifat d'Omar. Il connut plusieurs compagnons du Prophète, recueillit les traditions et édifia son siècle par ses vertus; il mourut en 110. Cette sentence est confondue avec celle qui précède dans quelques copies, ce qui laisserait supposer un remaniement du fait de l'auteur.

154.

قُرِّبَ ٱبْنُ قُرَيْبٍ بِإِصْمَعَيْهِ لا بِأَصْمَعِهِ، وإِلّا لم يُشِرْ إِلَيْهِ الرَّشِيدُ بِأُصْبُعِهِ،

Ibn Koraïb devait sa fortune à son mérite personnel et non à son (aïeul) Asma'; sinon, Raschid ne l'aurait pas montré du doigt.

C'est-à-dire « d'une manière flatteuse. » Il s'agit du célèbre Asma'yi (Abd el-Mélik ben Koraïb) qui consacra sa vie à recueillir l'ancienne poésie nationale et enrichit l'histoire littéraire de documents d'un si haut prix. L'auteur joue sur اصمعان, littéralement « les deux choses pénétrantes, l'esprit et le cœur, » et sur le nom propre اصمع *Asma'*, fils de Modakhir, fils de Riah, grand-père de l'érudit en question. Cf. les *Généalogies* d'Ibn Doreïd, p. 166.

Voici l'épisode auquel il est fait allusion. Asma'yi, un jour qu'il se trouvait en présence du khalife Haroun ar-Raschid avec le grammairien Kissayi, demanda à ce dernier comment il entendait le mot محرما dans l'hémistiche suivant :

قتلوا آبنَ عفّان الخليفةَ مُحرما

Ils ont tué le khalife Othman, fils d'Affan, en violant son harem.

Kissayi répondit : « Il faut entendre par là, qu'au moment d'être égorgé Othman était *mahrem*, c'est-à-dire revêtu du manteau pénitentiel, en retraite de pèlerinage. — S'il en est ainsi, répliqua Asma'yi, comment expliquerez-vous ce vers d'Ibn Zeïd, relatif au Cosroès :

قتلوا كسرى بليل مُحرما

« En concluez-vous que le roi des Perses, lui aussi, observait les rites musulmans et revêtait le manteau pénitentiel? » — Le grammairien resta court. Le khalife, remarquant sa confusion, lui dit, en désignant Asmay'i du doigt : « Ali, quand il s'agit de poésie, prends garde à cet homme : يا علىّ اذا ذكر الشعر آياك وهذا. » (Extrait du commentaire de Mardîni.) — On sait que l'expression « montrer du doigt » se prend en bonne part chez les Arabes. مُشارٌ اليه se dit d'un personnage qui attire l'attention par son mérite : les Turcs ont affaibli ce mot en le faisant synonyme de *susdit*, avec une nuance de politesse.

155.

قُرِنَتِ المَسَرَّةُ والمَسَاءةُ، بالإِحْسانِ والإِسَاءةِ،

La joie est associée aux bonnes actions, la tristesse aux mauvaises.

On trouve, dans cette phrase, l'emploi de la construction nommée لفّ ونشر. Le radical ساء forme, à la première conjugaison, le nom d'action مساءة pris ici comme antithèse de مسرّة, avec le sens de « tristesse, » et, à la quatrième conjugaison, اساءة « nuire, faire le mal. »

156.

قِيلَ لِبَنِى زِيادٍ الكَمَلَةُ، والكَمَلُ مِنهُمُ الحَمَلَةُ العَمَلَةُ،

On nomme les Benou Zyad *excellents*, mais plus excellents sont ceux qui joignent à la science du Koran la pratique des bonnes œuvres.

C lit ابناء زياد. La famille de Zyad avait, pendant les âges d'ignorance (*djahelyeh*), fourni plusieurs guerriers célèbres, tels que Reby', Omarah, Anas et Kaïs: c'est ce qu'affirme Ibn Doreïd, *Généalogies*, p. 169 : كانوا من رجال العرب وفرسانهم. J'ignore d'après quelle autorité C prétend qu'on donne le nom de « fils de Zyad » à sept poëtes renommés.

157.

كانوا يأْخُذُونَ رِجالَ الفَضْلِ بِرَنّاتِهم دَنانِيرَ، حَتّى فَضَّلوا عليهم الكِلابَ والسَّنانِيرَ،

Autrefois on achetait les hommes de talent au poids de l'or : aujourd'hui on leur préfère les chiens et les chats.

زنة, nom d'action de وزن «peser;» nous disons, en français, dans le même sens : Un tel vaut son pesant d'or. حتّى se traduirait ici littéralement par «peu à peu, progressivement.»

158.

الكِتابَ الكِتابَ، إن أردتَ العِتاب، فإنّ العِتابَ مُسافَهَة، متى كانَ مُشافَهَة،

Le premier mot *Kitab* est mis à l'accusatif comme complément d'un verbe sous-entendu ou parce qu'il est sous l'influence de l'incitation للاغرآء; le second est au même cas en sa qualité de nom d'action corroborant le sens du verbe, comme dans ضربت ضربًا. La pensée, dans son ensemble, est : «il faut formuler les reproches par écrit; les exprimer de vive voix est une faute.»

159.

الكَريمُ يُنْشِئ بارِقَةَ هَطْلِه، ولا يُرْسِلُ صاعِقَةَ مَطْلِه،

Le sage répand ses bienfaits comme un nuage tonnant répand la pluie; mais il ne fait jamais luire l'éclair d'une vaine promesse.

نشأ, à la quatrième forme «élever, planer dans les airs,» se dit des nuages. L'auteur, dans la seconde partie de la phrase, compare une promesse ajournée à des nuages chargés d'électricité qui s'é-

loignent sans répandre leur pluie bienfaisante. L'image qu'on trouve ici est fréquente chez les poëtes, mais ne peut guère se traduire littéralement dans notre langue.

160.

كَفَاكَ عِبْرَةً أَن صُدِّرَ فُلَانٌ ثُمَّ صُودِرَ، وَٱسْتُوسِرَ بعدَ ما ٱسْتُوزِرَ،

Quelle leçon instructive pour toi de voir un homme tomber en disgrâce après avoir été aux honneurs, jeté en prison après avoir été vizir!

161.

كُلُّ حَيٍّ يُخْتَضَرُ، فَطُوبَى لِمَن يُخْتَضَرُ،

J'ai suivi la leçon des copies de Leyde et du commentaire de M. fol. 36, qui lisent toutes يختضر; ce verbe signifiant, au passif, «être cueilli avant la maturité,» en parlant d'un fruit, le sens est celui-ci : «Tout ce qui vit doit mourir; heureux qui meurt à la fleur de l'âge.» Cette pensée, dont la mélancolie a quelque chose de contraire au positivisme sémitique, se retrouve aussi dans les dictons de la race turque : هپسندن بختلوسی بشیكده اولن «Le plus heureux de tous est l'enfant qui meurt au berceau.» L'édition imprimée à Constantinople donne une leçon différente : يحتضر au premier comme au second membre de phrase; d'après cela, il faudrait traduire : «Heureux celui qui se trouvera prêt,» c'est-à-dire en état de grâce. Cette rédaction parait plus con-

forme à la tournure d'esprit de l'auteur et au ton général de l'ouvrage, mais elle a contre elle la majorité des copies.

162.

كُلُّ طَرِيقَةٍ لم يُقَوِّمْها حُجَّة، فَتِلْكَ طَرِيقَةٌ مُعْوَجَّة،

Toute doctrine dénuée de preuves est comme une route tortueuse.

C, pour mieux faire comprendre la pensée de l'auteur, ajoute : « Telle est, par exemple, la croyance des chrétiens touchant la divinité de Jésus : comme cette opinion ne repose sur aucune preuve positive, leur religion entière est entachée de fausseté. »

163.

كُلُّ قَرِيبٍ لَكَ عليك رَقِيب، يَوَدُّ أن تُقْبَرَ عن قَرِيب،
وَلَدُك يَقُولُ مالُكَ إِرْثِي، وَأَخُوكَ يَقُولُ ما لَكَ أَرْثِي،

Tout parent est pour toi un ennemi qui souhaite de te voir bientôt sous terre ; ton fils dit : « Ton héritage m'appartient ; » et ton frère : « Pourquoi pleurerais-je ta mort ? »

رقيب « espion, rival, » et, par extension, « ennemi. » Parmi les nombreuses allitérations de cette sentence, la seule qui puisse embarrasser est ارثى, nom d'action de وَرِثَ avec le suffixe de première personne « mon héritage, » et le même mot première personne du singulier de l'aoriste, radical رثا, « pleurer la mort de quelqu'un. » S, p. 94, donne le même texte sous forme de deux sentences séparées.

164.

كُلُّ وَزِيرٍ مُوسَى ، الّا وَزِيرَ مُوسَى ،

موسى 1° «rasoir,» pris ici comme synonyme d'instrument de destruction, 2° nom propre, *Moïse*. Le vizir de Moïse, c'est-à-dire son frère Aaron. Cf. *Koran*, xxviii, 35; *Prairies d'or*, I, 95; Ibn el-Athîr, I, 118 et suiv. Ce pitoyable jeu de mots ne choque pas le goût des Arabes; nous préférerions cependant ne pas le rencontrer chez l'auteur du *Kasschaf*.

165.

كَم أَحْدَثَ بِكَ الزَّمانُ أَمرًا إِمرًا ، كما لم يَزَلْ يَضْرِبُ زَيدٌ عَمْرًوا ،

Que d'événements douloureux t'inflige la fortune; on dirait Zeïd acharné contre Amr!

إِمْرٌ «grave, malheureux,» en parlant des événements. On sait que les grammairiens se servent volontiers des noms de Zeïd et d'Amr pour leurs paradigmes. Voir, à ce sujet, une note des *Colliers d'or*, maxime XXXIX.

166.

كَم بَيْنَ العارِفِ والبارِعِ فى المَعْرِفَة ، وما لَيْلَةُ مُزْدَلِفَةَ كَيَوْمِ عَرَفَة ،

La journée que les pèlerins passent à Arafah est considérée comme la plus importante des cérémonies du pèlerinage, conformément à cette parole du

Prophète : الحجّ عرفة. Ils ne quittent cette station qu'après le coucher du soleil et se rendent à Mouzdelifah pour y passer en prière la nuit qui précède leur entrée à la Mecque. Sur les pratiques obligatoires pendant le séjour sur la colline *Arafah*, voir M. Querry, *Droit musulman*, t. I, p. 257; D'Ohsson, *Tableau de l'empire othoman*, t. III, p. 87. Autant la première de ces cérémonies l'emporte sur la seconde, autant le véritable savant l'emporte sur celui qui n'a acquis qu'une connaissance médiocre des sciences religieuses.

167.

كَم رَأيتُ مِن أَعْرَجٍ، فى دَرَجِ المَعالِى أَعْرَجَ، وكَم مِن صَحِيحِ قَدَمٍ، لَيْسَ له فى الخَيْرِ قَدَمٌ،

J'ai vu plus d'un boiteux prompt à gravir les degrés de la gloire, tandis que tant d'autres, exempts de cette infirmité, ne faisaient aucun progrès dans le bien.

أعرج, que M lit à la quatrième forme avec le sens de « gravir les degrés, s'élever, » est simplement la forme comparative de عارج. — قدم, pris tour à tour au propre et au figuré : « pied et préséance. » Parmi les boiteux de génie, C cite d'abord Tamerlan et, avec plus d'à-propos, Zamakhschari lui-même, qui eut la jambe gelée dans un de ses voyages à travers les steppes du Khârezm. Voir la préface des *Colliers d'or*.

168.

كَم قَذَفَ المَوْتُ فى هُوَّة، مِن جُمجُمَة مَزْهُوَّة،

Que de fronts superbes la mort a inclinés vers la tombe!

هُوَّة « ravin, fosse, » métaphore pour قبر « tombeau. » جمجمة مزهوة littéralement « crânes orgueilleux, » du radical زها. — *Alàs poor Yorick!*

169.

كَم لِأَيْدِ الرِّكاب، مِن أَيادٍ فى الرِّقاب،

Que d'obligations les hommes n'ont-ils pas envers les chameaux aux pieds agiles!

ايد et اياد, pluriels de يد « mains et pieds de devant chez les quadrupèdes; » au figuré « secours, assistance. » C'est, je crois, une allusion au Koran, xvi, 5 et 7 : « Il a créé, sur la terre, les bêtes de somme, et vous en tirez vos vêtements et de nombreux avantages..... Elles portent vos fardeaux dans des pays où vous ne les vendriez qu'avec peine, etc. »

170.

كَم مِن مُؤْدٍ، فى صَدْمَة الحَرْب مُودٍ، وكَم مِن أَكْشَف،
لِغَمَّاء الرَّوع أَكْشَف،

Que de fois le guerrier armé de pied en cap succombe dans la mêlée, tandis que le soldat désarmé évite le péril suprême!

Ainsi, c'est la destinée qui décide du sort des

guerriers; les meilleures armures ne peuvent les protéger contre la mort autant que la constance et la résignation. C'est ce que prescrit le *hadis* الصبر عند الصدمة الاولى. Schultens, p. 84, omet la seconde partie de la période.

171.

كَم مِن مُسْلِمٍ مُسْلَمٍ، وكَم مِن كافِرٍ مُسَلَّمٍ،

Que de musulmans seront réprouvés, que d'infidèles seront sauvés!

Remarquer les différentes acceptions de مسلم suivant la différence de la forme grammaticale : 1° « musulman, » 2° « abandonné de Dieu et livré à Satan, » 3° « qui obtient le salut سلامة. » On voit d'après cela si la version latine a raison de dire : « Quot moslemi produntur et quot increduli obediuntur! »

172.

كُن صاحِبَ قُرْآنٍ، ولا تَكُن صاحِبَ قِرانٍ،

Les commentaires arabes expliquent les deux derniers mots par اى صاحب تنجيم, le sens est donc : « Occupe-toi du Koran et non d'astrologie. » Cependant le commentateur turc, préoccupé de l'acception plus usitée, *sahib kiran* « maître de la conjonction de deux planètes favorables, » épithète qui se donne aux souverains, croit devoir traduire : « Préfère la lecture du Koran aux dignités et aux honneurs. » La première interprétation me paraît

meilleure : elle s'accorde avec la répugnance que l'auteur manifeste pour l'astrologie, dans les *Colliers d'or*, maxime XXIII.

173.

كُونوا بَرامِكَةً، فَما دَوْلَتُكم بِرامِكَة،

Soyez (généreux) comme les Barmécides, car votre prospérité ne sera pas durable.

174.

كُونوا حُنَفَآءَ ٱللهِ، حُلَفَآءَ فى ٱللهِ،

Soyez les vrais adorateurs de Dieu, soyez des alliés en Dieu.

حنفاء, pluriel de حنيف «celui qui pratique la vraie religion,» celle d'Abraham, le monothéisme pur. Comparer avec ci-dessus n° 67, et *Colliers d'or*, maxime XLII.

175.

كَيفَ يُثْنِى عِطفَ المَرَحِ والفَخارِ، مَن أُصلُهُ مِن صَلْصَالٍ كَالفَخّارِ،

L'homme, formé d'argile comme le vase du potier, de quel droit se pavane-t-il avec tant d'assurance et d'orgueil?

On dit اثنى عطفه d'un homme qui se dandine en marchant. Voir l'explication de *salsâl* dans la note 1 de la maxime II des *Colliers d'or*, où la même pensée est développée.

176.

اللَّئيمُ مَلومٌ بِكُلِّ لِسانٍ، والكَريمُ مُكَرَّمٌ فى كُلِّ مَكانٍ،

L'homme vil est honni en toute langue, l'homme de cœur est honoré en tout lieu.

177.

لا بُدَّ لِلْمُنْصُلِ مِن قِراب، ولِلْمِخْلَبِ مِن قِناب،

منصل, synonyme poétique de سيف. — قناب «peau dans laquelle rentre la griffe ou la serre.» Le sens littéral serait : «Le sabre ne peut se passer du fourreau, pas plus que la griffe de sa gaîne;» mais C croit voir dans cette phrase une allusion détournée relative à la nécessité du mariage.

178.

لا بُدَّ مَع ذا مِن ذَيّا، والدَّبَرانُ تِلْوُ الثُّرَيّا،

Daïà est inséparable de *dâ* (c'est-à-dire peu est inséparable de beaucoup), de même qu'Aldabaran suit les Pléiades.

ذيّا, diminutif du pronom démonstratif ذا, cf. Hariri, p. 293. On nomme *grand aldabaran* un groupe de cinq étoiles dans l'œil du Taureau, à côté des *Pléiades*, qui sont sur le cou du même signe du Zodiaque. Celles-ci forment un groupe de sept étoiles, dont une moins lumineuse, l'emportant sur Aldabaran par leur nombre et leur éclat, ce qui explique la comparaison du texte. Il y a ici une figure analogue à celle du n° 95. La sentence manque dans C.

179.

لا تُبادِر بادِئَ الرَّأْى، وانْتَظِر البادِئَ بَعدَ لَأْى،

Ne précipite pas tes jugements, mais attends le résultat d'une lente réflexion.

بادى, 1° *fa'il*, de بدأ « ce qui se présente d'abord (à l'esprit); » 2° même forme de بدى « apparaître. » لأى « lenteur, délai, » synonyme de تأخير.

180.

لا تَبلُغُ السُّوقةُ شأْوَ مَن مَلَك ، ولا يَجْرِى كَوكَبٌ جَرْىَ فَلَك ،

Le vulgaire n'atteint pas le but où parvient le souverain : l'étoile ne se meut pas comme la sphère.

سوقة, même sens que ci-dessus, n° 103, « les gens du peuple, le vulgaire. » Au dire des commentateurs, كوكب doit s'entendre, dans ce passage, des planètes, lesquelles se meuvent d'occident en orient, tandis que la grande sphère se meut en sens inverse. S, p. 70, lit شأو مَلِك contrairement au parallélisme.

181.

لا تَجعَلْ صُندُوقَ السِّرِّ إلّا صَدْرَ الصَّدُوقِ الحُرّ ،

Ne dépose pas ton secret dans un autre coffre que le cœur d'un ami noble et sincère.

Un poëte, renchérissant sur ce conseil, recommande à l'homme de ne divulguer ses secrets à personne et de n'avoir d'autre confident que son propre cœur :

ولا تستودعَنَّ السرَّ الّا فؤادك فهو ذو ثقة امينُ
اذا حُفّاظُ سِرّك زيدَ فيهم فذاك السّرّ أضيعُ ما يكونُ

182.

لا تَرْضَ لِمُجالَسَتِك، إلّا أَهْلَ مُجانَسَتِك،

N'accepte dans ton intimité que les gens de ta condition.

183.

لا تُرضِ نَفْسَك تَمْلِكْها، وإلّا لم تَمْسِكْها،

Au lieu de نَفْسَك, S., p. 44, lit من نفسك, le sens serait : « Ne donne pas satisfaction à ton âme, » et non « nimium te amaris, » comme il traduit. En supprimant la préposition, d'accord avec nos copies, il vaut mieux traduire : « Ne sois pas indulgent pour toi-même, et tu seras ton maître; sinon, tu n'auras aucun pouvoir sur toi-même. »

184.

لا تَصلُحُ الأُمورُ إلّا بِأُولِي الأَلْبابِ، والأَرحاءُ لا تَدُورُ إلّا على الأَقطابِ،

Seuls les hommes intelligents et énergiques réussissent dans leurs entreprises : les meules ne peuvent tourner que sur leur axe.

D'après cette leçon, qui est celle de M et des copies de Leyde, les hommes de cœur et d'intelligence sont considérés comme les pivots sur lesquels se meuvent les choses d'ici-bas. Mais C, trompé, sans doute, par une fausse lecture, lit الارجاء qu'il interprète arbitrairement par اطران سماء, d'où cette

traduction inexacte : « De même les cieux ne peuvent tourner que sur les pôles. » Je doute qu'on trouve des exemples de رق « côté, paroi, » avec la signification que lui attribue le commentaire turc.

185.

لا تَقَعُ الأَعمالُ سَنِيَّةً، ما لَم تَقَعْ سُنِّيَّةً،

Les œuvres de l'homme ne peuvent être élevées et belles si elles ne sont conformes à la *sounnah*.

Nouvel argument en faveur des sentiments orthodoxes de l'auteur, au dire de certains commentaires; voir cependant la remarque de la maxime 100.

186.

لا تَقُلْ لِلحَرامِ عِلْقُ مَتاعٍ، فَما هُوَ إِلّا عَلَقُ مَتاعٍ،

C prend حرام dans son acception la plus étendue « tout ce qui est défendu par la loi. » Je crois que, pour respecter la justesse de la comparaison, il vaut mieux l'entendre ici du vin. « Ne dis pas que la boisson défendue est une chose précieuse; au contraire, c'est un caillot de sang que l'estomac rejette. » Schultens l'a bien compris de la même manière, mais le vers du *Sihah* qu'il cite dans ses notes, p. 150, doit être rétabli ainsi :

اذا ذقت فاها قلتُ عِلْقُ مُدَمَّسُ

أُرِيدَ به قَيْلٌ فَغُودِرَ فى سابِ

La saveur de ses baisers me rappelle un vin vieux qu'on

réserve pour le boire à midi et qui a fait un long séjour dans l'outre.

« عِلق, ajoute Djawhari, se dit du vin lorsqu'il est fin et d'une jolie couleur. »

187.

لا تَكُن مُسلِمًا سَرِيعَ التَّوانِى ، كَمُسلِمٍ صَرِيعِ الغَوانِى ،

Ne sois pas un musulman prompt au relâchement, comme Mouslim, surnommé la *victime des belles*.

Mouslim, fils de Walid, célèbre par son talent poétique et plus encore par la facilité avec laquelle il cédait à la fascination de la beauté, mourut à Djordjân en 208 de l'hégire. On trouvera des détails circonstanciés sur sa vie dans l'édition splendide que M. de Goeje vient de publier du divan de ce charmant poëte, le Tibulle des Arabes, *Diwan poetæ Aba-l-Walid Mouslim*, etc. Leyde, 1875. D'après le commentaire M, le surnom de *victime des belles* lui fut donné par le khalife Raschîd, qui avait retenu un vers de son divan ainsi conçu :

هل العيشُ الّا ان تروحَ مع الصِبا
وتغدو صريع الكأس والاعين النُّجل

Le bonheur de la vie est d'aimer et de tomber *victime* de l'ivresse et des beaux yeux.

Voir les variantes de ce vers ainsi que l'anecdote qui s'y rapporte, p. 38 et 266 de l'édition imprimée.

188.

لا تَمِّش بِالرِّيبَةِ مُهَيْمِمًا، ولا تَنْسَ أَنَّ عليك مُهَيْمِنًا،

Ne recèle pas de mauvais desseins et n'oublie pas que tu es surveillé par Celui qui sait tout.

D'après l'*Assas* de notre auteur, هيمم signifie «murmurer des paroles indistinctement, cacher, recéler.» مُهَيْمِن «celui qui surveille et qui protége,» épithète donnée à Dieu. Dans le *Sihah* il est dit que ce mot vient de مؤامن, mais que, pour éviter l'hiatus de deux *élifs hamzés*, le second aurait été changé en *ya* مؤيمن, et le premier converti en ه, comme dans هراق qui est pour اراق «verser.» Au lieu de لا تمّش, Schultens, p. 26, écrit à tort لا تمس, du verbe مسى.

189.

لا حَنَفَ فى الدِّينِ الحَنِيفِ، وما أَغْنَى الصَّعْدَةُ عن التَّثْقِيفِ

Il n'y a rien de tortueux dans la religion monothéiste : bonne lance n'a pas besoin d'être redressée.

حنف, nom d'action, «marcher les pieds en dedans, boiter;» ici «irrégularité.» حنيف, même sens que dans la sentence n° 2. — صعدة «lance faite d'un bois droit, sans déviation ni nœuds.» Le commentaire de S prend ما dans le sens exclamatif للتعجب, ce qui est exact; le sens littéral se-

rait donc : « Combien il est inutile de redresser une bonne lance! »

190.

لا خَيرَ فى جُودِ المَطّال، وإن كانَ كالجَوْدِ الهَطّال،

Un bienfait, fût-il aussi abondant que la pluie, perd tout son mérite s'il est ajourné.

C donne le distique suivant qui renferme la même pensée (*bassît*) : فالبرّ يخدشه مطل وليّانُ « le bienfait est meurtri par les lenteurs et les ajournements. »

191.

لا خيرَ فى الزّمان، ما طَلَعَ المِرْزَمان،

Le bonheur ne sera pas de ce monde, tant que les deux étoiles *mirzam* se lèveront (c'est-à-dire jamais).

D'après Olough-Beg, cité par Ideler, p. ٢١٢ et suiv., les deux étoiles nommées *Mirzam* se lèvent et se couchent en même temps; elles sont situées l'une au pied droit du Grand Chien, l'autre au col du Petit Chien.

192.

لا خَيْرَ فِيمَن إذا وَعَدَ تَعَرّقَبَ، وَإِذا عَزَمَ تَعَقّرَبَ،

Rien de bon chez l'homme qui manque à ses promesses comme Orkoub, et ajourne ses résolutions comme Akrab!

تعرقب « ressembler à Orkoub, » personnage dont la mauvaise foi est devenue légendaire; voir Meïdani, Hariri, etc. Les commentaires ne s'accordent

pas sur le sens de تعقرب : C croit qu'il faut entendre par là « agir avec perfidie et trahison comme le scorpion; » d'après M. عقرب était le nom d'un marchand de Médine célèbre par ses ajournements. Au lieu de عزم, Schultens, p. 96, lit غرم « quum obæratus est. »

193.

لا خيرَ في وأْيٍ، إنجازُه بعدَ لأْيٍ،

Une promesse dont la réalisation se fait attendre n'a plus de mérite.

194.

لا غَرْوَ أن يرتفعَ أُولي الجهلِ ويَنْحطَّ العالِمُ، فقد يتدلّى سُهَيْلٌ ويستقِلُّ النَّعائمُ،

Il n'est pas surprenant que l'ignorant s'élève et que le savant tombe en discrédit : Soheïl est suspendu au-dessous de l'horizon, tandis que Naaïm plane dans les hauteurs du ciel.

La prospérité de l'homme ignorant et sans mérite et la situation médiocre du savant rappellent à l'auteur la position inférieure de l'étoile Soheïl comparée à celle de Naaïm. Soheïl ou Canopus est une étoile de première grandeur et une des plus brillantes du ciel; mais comme elle est située à l'extrémité méridionale d'Argo dans l'hémisphère austral, elle paraît bien au-dessous de Naaïm, nom de la vingtième station de la lune ou, selon d'autres auteurs, d'une petite étoile du groupe de Pégase.

195.

لا غَرْوَ مِن سِباعٍ فى غِياضٍ، ومِن حَيّاتٍ فى رِياضٍ،

Il n'est pas étonnant qu'il y ait des lions dans les fourrés et des serpents dans les prés.

رياض, pluriel de روضة « prairie ou jardin non enclos de murs » dans lequel l'eau et la végétation sont abondantes. Les commentaires se taisent sur l'application morale de cette sentence. Peut-être l'auteur veut-il donner à penser qu'il est peu surprenant que la violence et la perfidie procurent à l'homme les biens et les jouissances de ce monde. Ce serait une réflexion analogue à celle du numéro précédent.

196.

لا فَضْلَ إلّا بِالتَّقْوَى لمالِكٍ على مَمْلُوك، ولا لغَنِيّ على صُعْلُوك،

C'est par la piété seulement que le maître se place au-dessus de l'esclave, et le riche au-dessus du pauvre.

C'est la confirmation exacte d'une tradition rapportée en ces termes par Djâbir : « Le jour de la fête des sacrifices, le Prophète (sur qui soit le salut!) nous adressa les paroles suivantes : Sachez que Dieu est unique, qu'il n'y a entre l'Arabe et l'étranger, entre la race blanche et la race noire d'autre différence que celle de la foi. Car vous descendez tous du même père : le plus noble d'entre vous, aux yeux de Dieu, est celui qui l'emporte par sa piété, اكرمكم عند الله اتقاكم. » — Schultens, p. 104,

omet لاَ et traduit par conséquent : « in pietatis exercitio nec dominus præstantior servo, nec dives paupere. » Mais la tradition précédente confirme entièrement notre lecture, qui est aussi celle des principales copies.

197.

لا مِسكَ ولا إناب، أَطْيَبُ مِن نُسكِ مَن أناب،

Ni le musc ni l'*inab* n'ont un parfum plus doux que la dévotion du pécheur repentant.

Sentence omise par S. Dans C, il est dit que *inab* est une sorte de musc. Le *Kamous* assure aussi que c'est un parfum qui a de l'analogie avec le musc, sans donner plus de détails.

198.

لا يزالون يركبون خطاياهم، كأنّها على الصِراطِ مَطاياهم،

Les hommes se laissent toujours entrainer par leurs péchés comme par des bêtes de somme qui les mènent en enfer.

Tout le sel de cet axiome est dans le double sens, intraduisible sans le secours d'une périphrase, du verbe ركب « monter à cheval et commettre une faute. »

199.

لا يَعْبَأ المُؤمِنُ بِشَغَبِ كُلِّ مُنافِق، فكَم مِن عَيْرٍ شاهِقٍ في جَبَلٍ شاهِق،

Le fidèle ne s'inquiète pas des clameurs de la foule hypocrite; qu'importe si les ânes braient au sommet de la côte?

عبأ, suivi de la préposition ب, «se soucier, s'inquiéter d'une chose;» comparer avec *Koran*, XXV, 17. — شاهق 1° «haut, pic qui se dresse dans les airs;» 2° «qui râle» et, par extension, «dernier cri rauque de l'âne,» à cause de sa ressemblance avec le râle. Un poëte recommande de cette façon plaisante le mépris des injures :

قد قلتُ لمّا عنى شتمى ومنقصتى
ذو الجهل بين الورى جهلاً بمقدارى
لو كلّ كلب عوى القمته حجرًا
لاصبح الصّخرُ مثقالاً بدينارِ

Lorsqu'un sot, méconnaissant mon mérite, cherche à me nuire et m'amoindrir, je me dis :
Si je faisais taire à coups de pierre chaque chien qui aboie, une once de pierre vaudrait un dînar.

200.

لا يَنْشَبُ ظُفْرُ اللَّيْثِ فى الفَرِيسَةِ، ما دامَ رابِضًا فى العِرِّيسَةِ،

Le lion n'enfonce pas ses griffes dans une proie tant qu'il reste accroupi dans son antre.

عرّيس, moins usité au féminin, «antre du lion.» L'avantage de la vie active et des voyages pour arriver à la fortune est gracieusement exprimé dans ce vers :

سافِر تَنَلْ رُتَبَ المَفاخر والعُلى
كالدُّرّ سارَ فصارَ فى التِيجان

On dit aussi en proverbe :

كلب طائف خير من اسد رابض

201.

لَحمُ الحُرِّ يأكلهُ أَهلُ الحَسَدِ، كما يأكُلُ النَّمْلُ وَلَدَ الأُسَدِ،

L'envieux dévore la chair de l'homme de mérite, comme les fourmis dévorent le lionceau.

Une figure du même genre se lit dans les *Colliers d'or*, maxime XLIV. Comparer avec la sentence 66 et le *hadîs* :

اياكم والحَسَدَ فانّه يأكل الحسنات كما تأكل النارُ الحطبَ

202.

اللَّمْحَةُ اليَسيرَةُ يُزالُ بِها الإبهام، وجَمْعُ الكَفِّ يَشِدُّهُ على قِصَرِهِ الإبهام،

Le sens littéral paraît être : « Un seul regard jeté à la dérobée dissipe le doute : de même le pouce, malgré son exiguïté, raffermit la main fermée. » D'après C, cette maxime enseigne de ne pas négliger ce qui semble peu de chose et de minime importance. Je ne sais si tel est le sens de ce passage; il manque dans Schultens.

203.

اللِّحيَةُ حِليَةٌ، ما لم تَطُلْ على الطُّلْيَة،

La barbe est un ornement tant qu'elle ne dépasse pas la base du cou.

Le peuple croit, en Orient, que longue barbe est synonyme de sottise, et ce préjugé se fonde sur une singulière théorie. La barbe, disent les docteurs du bazar, a ses racines dans le cerveau : plus elle est longue, plus elle puise dans la matière cérébrale les sucs nécessaires à sa végétation, et amène peu à peu l'affaiblissement de l'intelligence. Voici un distique à l'appui de cette plaisante assertion :

ما رجل طالت له لحية   فزادتِ اللّحية فى زينته
الّا وما ينقص من عقله   اكثرُ ممّا زاد فى حِليته

On voit que la littérature arabe a aussi ses *misopogon*. Parmi les nombreux exemples cités dans les commentaires du *Nawabigh*, je me borne à reproduire ce vers à cause de l'anagramme qu'il renferme :

هِلّوفةٌ حاملُها مائــق   فقلبُ هٰرونَ لها لائق

Cette longue barbe portée par un butor, comme elle est digne de l'anagramme de *Haroun !*

L'anagramme de *Haroun*, nom propre, est *nourah* نورة, pâte épilatoire composée de chaux vive et d'arsenic.

204.

لم يَبْقَ فى النّاسِ وَدَك، مِن شَرِّ مَحّاك وَدَك،

C, au premier membre de phrase, lit اودك, ce qui n'offre pas de sens. S, p. 16, et M, fol. 17, expliquent ودك par طايل « utilité, profit. » C croit que

Dek, fils de Deïdjour, est le nom d'un tyran qui régna dans le Yémen; selon d'autres, c'était un *dîv*. Quant aux commentateurs qui lisent le second ودك, en un seul mot et le donnent comme nom de la mère de Zohak, ils ne cherchent pas à prouver comment le mot ابن pourrait être remplacé, en prose arabe, par le rapport d'annexion, ainsi que cela a lieu, en persan, au moyen de l'*izafet*. Je pense que l'auteur veut dire que le crime est aussi ancien que le monde, littéralement : « Il ne reste rien de bon chez les hommes à cause de la tyrannie de Zohak et de Dek. »

205.

لَن يَسُودَ النَّقَّار، ما إِسْوَدَّ القَار

Malgré le secours de son commentaire fort intelligible en cet endroit, Schultens, p. 41, traduit : « Si nequam dominetur, teter est instar nigræ picis. » نقّار « qui harcèle, qui dispute, » littéralement « qui donne des coups de bec. » M, fol. 77, avoue ne pas connaître ce mot, mais il ajoute : لَعلّهُ العيّاب et, plus loin : لَعلّهُ صاحب البحث, ce qui confirme le sens adopté par C. On peut donc traduire : « Le disputeur ne sera jamais puissant, tant que la poix restera noire. »

206.

لَن يُفلِحَ وَزِيرٌ عندَ أَمِيرٍ، ما طَلَعَ آبنُ جَمِيرٍ، وسَمَرَ ابنـاءُ سَمِيرٍ

Jamais vizir ne prospérera chez un prince, aussi longtemps que se lèvera la nouvelle lune, aussi longtemps que les jours et les nuits se succéderont.

C'est-à-dire il ne sera jamais heureux. Il y a désaccord sur l'expression ابن جمير ; j'ai suivi l'opinion des commentaires turcs et arabes qui l'expliquent par هلال, mais le *Kamous* entend par là la nuit obscure. M donne pour équivalent شمس « le Soleil. » Quant à ابناء سمير, ils sont unanimes à y reconnaître une figure poétique signifiant « la succession du jour et de la nuit. » Rien donc n'autorisait la traduction de Schultens : « quamdiu confabulari pergunt nocturni confabulatores. »

207.

لَو لم يَكُن فى ذِمَّتِك سِوَى دِينارٍ، لم يُؤْمَن مِن أَن يُطرِحَك فى وَادِى نَارٍ،

Ne serais-tu débiteur que d'un seul dinar, il est à craindre qu'il ne soit la cause de ta damnation éternelle.

« La vallée du feu, » c'est-à-dire l'enfer. C ajoute que cette sentence doit s'entendre non-seulement des dettes d'argent, mais aussi des obligations religieuses et des devoirs moraux.

208.

اللّيالِى ما خُلِّدْنَ لِلِداتِك، أَفَتَخالُهُنَّ مُخَلِّداتِك

La vie n'a pas été éternelle pour tes contemporains, crois-tu donc qu'elle le sera pour toi?

Les nuits, expression poétique pour زمان ou دهر. Le mot لدات est le pluriel de لدة «né à la même époque, du même âge;» forme dérivée de وَلَدَ, comme عدة de وعد, et زنة de وزن.

209.

لَيالِيكَ مُومِساتٌ تُرِينَكَ، بَعضَ ما تَهوَى ثُمَّ تُرِينَكَ،

La fortune est une prostituée qui flatte un moment tes passions et cause ensuite ta perte.

مومسة est expliqué, dans les commentaires, par فاجرة «prostituée.» تُرِين, 3ᵉ personne féminin pluriel aoriste : 1° du verbe رأى, à la quatrième forme «montrer, faire voir;» 2° du verbe ورى, quatrième forme «consumer comme de l'amadou رية.» C ne donne pas cet adage.

210.

ليسَ مِن الشَّرَفِ والكَرَمِ، عادَةُ الشَّرَهِ والقَرَمِ،

L'avidité et l'intempérance ne sont pas le propre d'un caractère noble et généreux.

211.

ما أدرِى أيُّهما أشقَى مَن يَعُومُ فى الأمواجِ، أم مَن يَقُومُ على الأزواجِ،

Je ne sais lequel est le plus à plaindre de celui qui lutte contre les flots ou de celui qui a plusieurs épouses à sa charge.

قام على «se charger de l'entretien, nourrir.» S,

p. 90, prend cette expression dans le sens de « insurgit contra uxores, » mais son commentaire n'en dit rien, et M indique nettement le sens que nous adoptons. Les inconvénients de la polygamie sont exprimés ici avec une concision énergique.

212.

ما الثَّمَرُ اليانِعُ تَحْتَ خُضْرَةِ الوَرَق، بِأَحْسَنَ مِنَ الخَطِّ
الرّائِعِ فى بَياضِ الوَرَق،

Le fruit qui mûrit sous le vert feuillage n'a pas plus d'éclat qu'une belle écriture tracée sur une page blanche.

Au lieu de رائع « admirable, » C donne رائق « élégant, » ce qui détruit le parallélisme.

213.

ما ٱسْتَهانَ قَوْمٌ بالدِّينِ إلّا حاقَ بِهِم الهَوان، وتَنَفّاهُمُ
الزَّمان، كما يُنْقَى الزُّوان،

Un peuple, lorsqu'il méprise la religion, est balayé par le mépris et moissonné par la destinée comme l'ivraie.

214.

ما ذو هِمَّةٍ مُشْمَعِلَّة، كمَن يَتَشَبَّثُ بِكُلِّ عِلَّة،

مشمعلّ, adjectif verbal du quadrilitère إشمعلّ, quatrième forme, se dit d'une troupe de cavaliers qui se répandent dans toutes les directions à la recherche du butin. Zamakhschari se sert de cette comparaison pour peindre le zèle de l'homme de

bien qui cherche sans trêve l'occasion de répandre ses bienfaits, par opposition à l'homme qui, pour les refuser, profite de tous les prétextes. On cite le *hadîs* : علوّ الهمّة من الايمان. — Schultens, p. 57, dit trop vaguement : « Qui animum habet libere lateque divagantem. »

215.

ما الجِدُّ إلّا غريزة، هِيَ في النّاسِ عزيزة،

Le zèle est une qualité innée qui se trouve rarement chez les hommes.

جدّ peut s'entendre ou du sérieux dans le caractère, ou plus exactement ici, d'après C, du zèle et de l'application.

216.

ما زادَ كِبْرٌ في كِبَر، ما الكِبرُ إلّا رِيحٌ في الكَبَر،

L'orgueil n'ajoute rien à la grandeur, ce n'est rien de plus que le vent qui gonfle un tambour.

Pour comprendre l'adage, il faut bien distinguer entre les différentes significations de كبر, 1° « orgueil ou vanité, » 2° « grandeur, puissance, » 3° « tambour. » Ce dernier mot est d'origine persane au dire de C; je n'en trouve pas trace dans les dictionnaires persans, cependant le *Kamous turc* lui donne pour synonymes طبل et كوس.

217.

ما الضِّبْعانُ الأَمْدَر، مِن الإنسانِ بِأَغْدَر،

L'hyène affamée est moins perfide que l'homme.

Cette inversion de phrase, peu usitée en prose, est motivée par la rime et le parallélisme. امدر « au large ventre, pansu; » c'est l'épithète ordinaire de l'hyène et même son nom, avec la forme du féminin مَدْرآء.

218.

ما العَتِيقُ المَأثُور، بِأَقْطَعَ مِن الحَدِيثِ المَأثُور،

Le noble sabre *mâthour* est moins tranchant (moins décisif) qu'une tradition authentique.

مأثور 1° « nom d'un sabre fameux qu'on croyait fabriqué par les djins; » se dit de toute lame d'acier bien trempée et étincelante; 2° « tradition transmise par une série de rapporteurs dignes de confiance qui remontent jusqu'au Prophète. »

219.

ما قَدَعَ السَّفِيهَ بِمِثْلِ الإعراض، وما أُطلِقَ عِنانُهُ بِمِثْلِ العِراض،

Rien ne réfrène le sot comme le dédain qu'on lui témoigne; rien ne l'enhardit comme de lui répondre.

سفيه n'est pas seulement l'homme dépourvu d'intelligence, mais celui qui vit insouciant des prescriptions religieuses.

220.

ما كَثْرَةُ المَقالَة، بِعَثْرَةِ مُقالَة،

عثرة « faux-pas, chute, » et au figuré « faute. »

مقالة 1° nom d'action de قال « dire; » 2° adjectif verbal passif, quatrième forme de قال dont la deuxième radicale est un ى « pardonner. » Schultens accumule les exemples dans une longue note pour prouver cette dernière acception qui est incontestable, puis il traduit : « multa verba offensionem haud excusant; » mais ce sens n'est pas admissible, car je ne connais pas d'exemple de اقال gouvernant son complément direct avec la préposition ب; d'ailleurs le commentaire qu'il a suivi indique le deuxième مقالة comme devant être lu au passif. Je crois qu'il faut traduire tout bonnement : « Trop parler n'est pas une faute excusable. »

221.

ما لأحَدٍ فى حُسنِ البِزّة، مِن عِزّة، فَرُبَّ هَيئةٍ بَذّة بَرّت كُلَّ بِزّة،

L'homme n'est pas digne de respect parce qu'il est bien mis; une mise délabrée vaut souvent mieux qu'un riche vêtement.

Voici un distique qui exprime la même pensée :

يا لائمى فى حلّتى البالية   تحت ثيابى هِمَمٌ عالية
إنّ ثيابى صَدَفٌ فى المثال   وهِمّتى كالجوهر الغالية

222.

ما لكم تَجْمَحُونَ فى الحُكم يا حَكَمَة، أما تَقدَعُكم مِن الحِكمة حَكَمَة،

Pourquoi, ô juges, êtes-vous injustes dans vos arrêts? La science n'est-elle pas un frein capable de vous retenir?

223.

ما للفسّاقِ مِن حَمِيمٍ، غيرَ غَسّاقٍ وحَمِيمٍ،

Les méchants n'auront en partage (littéralement n'auront pour ami) que le froid excessif et l'eau bouillante.

Allusion aux tourments de l'enfer comme dans surate LXXVIII, v. 24 et 25 : «Ils n'y goûteront ni la fraîcheur, ni aucune boisson, si ce n'est l'eau bouillante et l'eau glacée.» Mais غساق, au dire des commentateurs du Koran, est le froid intolérable de l'enfer, زمهرير, ou bien les sérosités qui coulent des plaies des réprouvés. *Beïdawi*, t. II, p. 579. Comparer avec le mot غسلين, *Colliers d'or*, maxime XCIV, note 4.

224.

ما لِلنّاسِ بِلا خَيرٍ جَمالٌ، وَما لِلخَيرِ فِي النّاسِ مَجالٌ،

Il n'y a pas de beauté chez les hommes sans la vertu; mais la vertu n'a plus accès chez eux.

مجال «champ libre, espace où l'on peut circuler.»

225.

ما لِنَفسٍ مُسلِمَةٍ، وصِفَةِ مُسَيلِمَةَ،

Que peut-il y avoir de commun entre l'âme d'un musulman et la qualité dominante de Moçaïlamah?

C'est-à-dire le mensonge, conformément au dicton

الكذب مجانب للايمان. Il s'agit du faux prophète Abou Thomamah ben Habib, surnommé *Moçaïlamah*, qui se révolta sous le règne d'Abou Bekr et fut défait par Khaled, fils de Walid. Le meurtrier de cet imposteur était un certain Wahschi ben Harb, qui, après avoir égorgé Moçaïlamah, s'écria : « C'est moi qui, dans le paganisme, ai tué le meilleur, et, depuis l'islam, le plus méchant des hommes. » En effet, Wahschi avait tué l'oncle du Prophète, Hamzah ben Abd Mottalib. Voir, sur ces événements, Ibn el-Athîr, t. II, p. 274; *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. III.

226.

ما مِسْكُ دارِين، بِأَطْيَبَ مِن نُسْكِ دارَين،

Le musc de Darin n'a pas plus de parfum que la piété, dans ce monde et dans l'autre.

Darin, port du Bahreïn, qui servait d'entrepôt à la meilleure qualité de musc, à celui qu'on tirait de l'Inde et de la Chine. دارين « les deux séjours, le monde d'ici-bas et la vie future. »

227.

ما مَلَأَ البَيادرَ إلّا البُذور، وما مَلَأَ البِدَرَ إلّا الشُّذور،

Il n'y a que les semences pour remplir les greniers, et les piécettes pour remplir les bourses.

شَذر, pluriel شذور « parcelles d'or qu'on retire de la mine à l'état naturel » et aussi « petites perles. »

S'il faut s'en rapporter à C, il y a ici une allusion aux bonnes œuvres qui, si minimes qu'elles soient, finissent par assurer le salut, grâce à leur nombre et à leur persistance.

228.

ما مَن دَأَبَ في الأَدَبِ أَبَدًا، كَمَن بَدَأَ فيه وَشَدَا،

Quelle distance entre le savant qui persévère dans l'étude et le commençant qui l'a à peine effleurée !

Le commentaire de S, p. 74, fait remarquer que بدا ne peut être pris ici comme verbe *hamzé* avec le sens de « commencer, » parce qu'il devait être alors suivi de ب et non pas de في ; en conséquence il lit بَدَى « se montrer. » La remarque est trop absolue.

229.

ما مَنَعَ قَوْلَ النَّاصِحِ أَن يَرُوقَكَ، وهو الَّذِى يَنْصَحُ خُرُوقَكَ،

Pourquoi la parole d'un ami qui te conseille ne peut-elle te plaire ? c'est elle cependant qui ferme les blessures de ton âme.

L'auteur joue sur la double signification de نصح. 1° « conseiller ; » 2° « coudre solidement, raccommoder une déchirure. » Comparer avec le *hadis* :

من اغتبَ خَرَقَ ومن استغفرَ رفأ

230.

ما وَرَآءَ الخَلْقِ الدَّمِيمِ، الّا الخُلُقُ الذَّمِيمِ،

Sous un extérieur désagréable il ne peut y avoir que des inclinations basses.

On sait quelle importance les Musulmans attachent à la beauté physique et quels indices favorables ils en tirent relativement aux qualités morales. La tradition sacrée fortifie chez eux cette conviction : on attribue en effet au Prophète les paroles suivantes : اطلبوا الخير عند حسان الوجوه. Voir aussi ci-dessus, n° 45.

231.

المُبَالَغَةُ فِى التَّدَابِيرِ، مُغَالَبَةٌ فِى المَقَادِيرِ،

Excès de précautions, défaite assurée sous l'étreinte des destins.

Les Turcs ont un dicton analogue : تدبيرى بوزار تقدير « le destin trouble les projets de l'homme. »

232.

المُتَّقُونَ فِى ظِلَالٍ وسُرُرٍ، والمُجْرِمُونَ فِى ضَلَالٍ وسُعُرٍ،

Aux bons les doux ombrages et les trônes du Paradis, aux méchants l'erreur (ici-bas) et les flammes de l'enfer.

On lit dans le *Koran*, XV, 47 : « Vivant comme des frères, ils prendront leur repos sur des lits, en face les uns des autres, » على سُرُرٍ متقابلين. La première partie de notre sentence est tirée textuellement d'un autre verset du *Koran*, LIV, 47.

233.

مَتَى أُصْبِحُ وأُمْسِى، ويَوْمِى خَيْرٌ مِن أَمْسِى،

La phrase doit être prise dans le sens interrogatif

ou optatif : « Quand trouverai-je, ou puissé-je trouver dans le cours de ma vie un jour qui vaille mieux pour moi que le jour qui l'a précédé ! » Faute d'avoir entendu son commentaire, Schultens, p. 19, fait dire tout le contraire à l'auteur : « Quamdiu aurora et vespera sibi succedunt dies hodiernus melior est hesterno. » La même pensée est exprimée avec une simplicité touchante par Ibn Moutazz, ce khalife d'un jour :

رُبَّ يوم بكيتُ فيه فلمّا   صرت فى غيره بكيتُ عليه

« Ce même jour, qui me faisait pleurer de douleur, lorsqu'il est suivi du lendemain, me fait pleurer de regret. » (*Prairies d'or*, t. VIII, p. 251.)

234.

مَثَلُ الصَّحابَةِ وتابِعِيهم، مَثَلُ أَصحابِ الكَهْفِ ورابِعِهم ،

La légende des martyrs d'Éphèse n'était connue qu'imparfaitement du prophète arabe, de là les contradictions du Koran sur leur nombre et leur histoire. L'auteur fait allusion au verset 21 du chapitre XVIII, où il est dit, en parlant du chien des *dormants*, رابعهم كلبهم « le quatrième était leur chien. » Le sens est d'après cela : « De même que le chien de la légende coranique, par sa fidélité à l'égard de ses maîtres, a obtenu une place dans le ciel, de même le disciple soumis à l'enseignement des pères de l'église musulmane s'assure une place

parmi les élus. » Voir, sur la tradition précédente, outre le commentaire de Beïdawi, les *Monuments musulmans*, de Reinaud, I, p. 184, et II, p. 59; *Journal asiatique*, 1841, p. 184. Le moraliste persan fait une fine allusion à la même légende, dans le premier livre de son *Gulistan;* voir la traduction de M. Defrémery, p. 34.

235.

مَثَلُ مَذْهَبِكُم وقَدَرِهِ، كَمَثَلِ مَذْهَبِكُم وقَذَرِهِ،

Similis est doctrina vestra cum fato suo, latrinæ ejusque sordibus.

Cette invective, d'une trivialité intraduisible en français, est provoquée par la ressemblance graphique entre مذهب, « doctrine religieuse » et « latrines. » La mesure et le goût sont deux qualités qu'il ne faut pas demander aux littérateurs arabes. Il y a peut-être ici une attaque contre le fatalisme des Sunnites.

236.

مَحَكُّ المَوَدَّةِ والإخاء، حالُ الشِدَّةِ دونَ الرَخاء،

L'infortune succédant à la prospérité, voilà la pierre de touche d'une amitié fraternelle.

L'édition de Leyde porte حالة au lieu de حال.

237.

مَخايِلُ الغَمِّ والمَسَرَّة، تَبْكى وتَضْحَكُ فى الأَسِرَّة،

Les signes de la tristesse et ceux de la joie égayent ou assombrissent les lignes du front.

Autre exemple de la construction لفّ ونشر, comme ci-dessus, n° 67, مخايل « signes précurseurs, indices. » اسرّة, pluriel de سرار « ligne au front ou sur la paume des mains. » L'école moutazélite, si en avance qu'elle fût sur ses rivales, n'avait pu rompre entièrement avec le dogme funeste de la prédestination.

238.

مِخْلَبُ المَعْصِيَةِ يُقَصُّ بِالنَّدامَةِ، وجَناحُ الطَّاعَةِ يُوصِلُ بِالإدامَةِ،

Il vaut mieux lire يوصل, à la voix active, plutôt qu'au passif, comme C. Le commentaire de S dit en effet, p. 36 :

جناح الطاعة انما يَقوى ويَصعد الى السمآء بادامة الطاعة

Après une explication aussi claire, on ne comprend pas pourquoi Schultens traduit : « et ala obedientiæ ducit ad perennem gloriam. » Le sens littéral est celui-ci : « La griffe du péché est rognée par le repentir; l'aile de la piété fait arriver (au but) par la persévérance. »

239.

المَرْءُ عُنْوانُ أَمْرِهِ، وعُنْفُوانُ عُمْرِهِ،

La construction de la phrase est intervertie et la deuxième partie عنفوان, etc. est l'inchoatif. Je traduirai donc moins librement que Schultens : « Pour

l'homme, le début de la vie est le frontispice de sa destinée. »

240.

المرْءُ يُقْدِمُ ثُمَّ يُنْجِمُ، والنَّوْءُ يُنْجِمُ ثُمَّ يُنْجِمُ،

أنجم, à la quatrième forme, se dit de la pluie qui tombe avec persistance; c'est une acception peu usitée. « L'homme avance, puis il recule; ainsi l'étoile (précurseur des variations atmosphériques) amène et supprime la pluie. » La marche hésitante et les défaillances du dévot sont assimilées à l'apparition des *anwa*. On donne ce nom à plusieurs couples d'étoiles dont l'une se couche à l'occident, lorsque l'autre se lève à l'orient. Cette dernière est nommée رقيب « observateur » et elle annonce les changements de température, tandis que la pluie est annoncée par la première étoile. Sur la théorie des *anwa* dans le paganisme arabe et sa persistance malgré les prohibitions du Koran, voir Pococke, *Specimen historiæ Arabum*, p. 163; Reinaud, *Introduction à la géographie des Orientaux*, p. CLXXXV.

241.

المَرَضُ والحاجَةُ خُطْبَان، أَمَرُّ مِن نَقِيعِ الخُطْبَان،

Maladie et pauvreté, deux disgrâces plus amères que l'infusion du *khoutbân*.

D'après le *Kamous turc*, le khoutbân est une plante sauvage qui ressemble à l'asperge; selon quelques-

uns, c'est la feuille verte du *mimosa*. En tout cas, rien ne justifie la traduction de Schultens, *colocynthis*.

242.

المُسْتَهِينُ بِدِينِ ٱللّٰهِ يَزِيدُ، على ما فَعَلَ ٱبنُ زِيادٍ وَيَزِيدُ،

Celui qui méprise le culte de Dieu est plus coupable que Ibn Zyad et Yézid.

Allusion au crime commis par Ibn Zyad et Yézid, c'est-à-dire au meurtre de Huçeïn, fils d'Ali, tué à Kerbéla, le 10 de moharrem, 61 de l'hégire. Ibn Zyad commandait l'armée chargée par le khalife Yézid Ier de soumettre le fils d'Ali. Voir, sur ces événements qui ont été le point de départ du grand schisme musulman, *Ibn el-Athir*, t. IV, p. 38; *Prairies d'or*, t. V, p. 127.

243.

مَشْيُكَ فى التِّيهِ الخَيْزَلا، وقَوْلُكَ إن سُئِلتَ الخَيْرَ لا،

Tu marches en te pavanant dans ton orgueil, et si l'on implore ta bienfaisance, tu réponds : Non !

خيزلى, marcher d'un pas traînant en signe de lassitude ou de vanité; ce mot appartient à la classe des mots *maksour* et n'est écrit ici par un *élif* que pour observer le parallélisme.

244.

المُقطَعُونَ مُقَطَّعُون، والمَناشِيرُ مَناشِير،

Les possesseurs de fiefs jouent leurs têtes; les diplômes d'investiture sont des armes dangereuses.

C'est-à-dire la fortune et les grandeurs ont ordinairement un dénouement tragique; pensée identique à celle du n° 26. Remarquer l'allitération du thème قطع à la quatrième forme «donner un fief, un domaine, قطيعة;» à la deuxième «couper, exterminer.» مناشير, pluriel de مَنشور et de مِنشار «diplômes» et «scies.»

245.

مَلاكُ حُسنِ السَّمت، إيثارُ طولِ الصَّمت،

Préférer le silence, c'est se maintenir dans la bonne voie.

ملاك, ce qui maintient et protége, comme dans le dicton القلب ملاك الجسد «le cœur est le soutien du corps.» Le mot سمت «rectitude de conduite» est expliqué *Colliers d'or*, maxime LXIV.

246.

مَن أخطأتهُ المَناقِب، لم تَنفَعهُ المَناسِب،

Quiconque est dépourvu de mérite n'a que faire de ses titres de noblesse.

مناسب, pluriel irrégulier de نَسَب. Ceci rappelle la fière réponse d'Abou Nowas à quelqu'un qui lui demandait de qui il descendait : «Je suis poëte, mes vers me dispensent de nommer mes ancêtres.» Le commentaire C donne à l'appui le distique suivant :

كن ابنَ من شئتَ واكتسب ادبًا

يُغنيك مضمونه عن النسبِ

انّ الفتى مَن يقول هانذا هذا

ليس الفتى مَن يقول كان ابى

Comment Schultens a-t-il pu traduire : « quem præclara facinora in crimen pellunt, non prodest, etc. ? »

247.

مَن أُرسَلَ نَفْسَهُ مَعَ الهَوٰى ، فَقَد هَوٰى فى أُبعَدِ الهُوٰى ،

Qui cède aux passions roulera au plus profond des abimes.

هُوى est le pluriel du mot هُوَّة « vallée déprimée » et par métaphore « l'enfer. » Le danger de céder à l'entrainement des passions est signalé par le *Koran*, XXXVIII, 25, et par le *hadis* :

ان اشدّ ما اخاف عليكم خصلتان اتّباعُ الهوى وطولُ الامل ،

248.

مِن أُعْظَمِ النِّعَمِ صِحَّةُ الأَبْدان ، وهِىَ عِلَّةُ الفُسوقِ والعِصْيان ،

La santé, qui est un des plus grands biens, est aussi une cause de prévarication et d'infidélité.

علّة « motif, cause ; » comme ce mot signifie aussi *maladie*, il offre ici une *antithèse latente* avec صحّة « santé. »

249.

مَن أكثرَ مِن سُبْحانَ فَهُوَ أَبْلَغُ مِن سَحْبان،

Quiconque chante sans cesse les louanges de Dieu est plus éloquent que Sahban.

Allitération intervertie entre *soubhan*, nom d'action, prononcer la formule سبحان الله, et *Sahban*, nom du célèbre orateur dont il a été déjà fait mention ci-dessus, n° 111; comparer avec *Colliers d'or*, maxime LV.

250.

مَن تَشَبَّثَ بأذيالِ المُقْبِلِين أَقْبَلَ مُرادُه، وأَبْقَلَ مَرادُه،

Celui qui s'attache aux *heureux* voit ses vœux accomplis et son pré fertilisé.

Par مُقبل, le commentaire C entend les fidèles qui, favorisés de Dieu, joignent à la science religieuse la pratique des bonnes œuvres.

251.

مَن تَنازَحَتْ أَموالُه، تَرازَحَتْ أَحوالُه،

L'homme ruiné est un homme fini.

رزح, à la sixième comme à la première forme, « s'affaiblir, se perdre, » littéralement « s'émacier. » On trouve la même pensée développée dans les vers suivants :

فقرُ الفتى يُذهِب انوارَه

مثل اصفرار الشمس عند المغيب

واللهِ ما الانسان فى يومه
اذا بُلِىَ بالفقر الّا غريب

252.

مِن حسنِ سجيّةِ الحرّ أن يُغطّى معايبَ أخيه، وأن يَعتدّ بمساويه، فى جملة مَساعيه،

Je traduis d'après le commentaire S que la version latine n'a pas complétement compris : « Une des belles qualités de l'homme de cœur est de couvrir d'un voile les défauts de son prochain et de considérer ses méfaits comme des bienfaits. » Le commentaire turc, se méprenant sur le sens de مساوى, qu'il rend par *égaliser*, croit que le dernier membre de la phrase signifie « et d'être prêt à le traiter sur le pied d'égalité dans toutes ses entreprises. »

253.

مَن زَرَعَ الإحَن، حَصَدَ المِحَن،

Qui sème les haines récolte les malheurs.

احن, pluriel de إحنَة « rancune, haine, » comme dans les *Colliers d'or*, maxime VII.

254.

مَن صَدَقَتْ قَطَاتُه، قَلَّتْ سَقَطَاتُه،

L'homme dont la parole est véridique est peu exposé aux chutes.

D'après le sens ordinaire de قطاة « croupe du cheval » (cf. de Sacy, *Chrest. arabe*, III, p. 110), on serait tenté de traduire « celui qui a les reins solides est peu exposé aux chutes. » Cependant tous les commentaires du *Nawabigh* s'accordent à entendre ce mot dans le sens de لسان. C'est, disent-ils, l'emploi métaphorique de قطا, nom de la perdrix, qui indique à coup sûr le chemin de la citerne; d'où le proverbe اصدق من القطا. Les dictionnaires n'en disent rien.

255.

مَن عَرَفَ المَعَارِفَ، عَفَّرَ المَرَاعِفَ،

Je pense qu'on peut traduire : « Le vrai savant s'humilie devant (Dieu); » littéralement « il courbe son front dans la poussière. » Le commentaire S autorise, lui aussi, cette interprétation : « il s'humilie lui-même, il reste modeste, » اذلّ نفسه ; mais il est impossible, dans ce cas, d'expliquer l'emploi du pluriel مراعف autrement que comme nom collectif.

256.

مَن كَانَ آدَبَ، كَانَ رَحْلُهُ أَجْدَبَ،

L'homme le plus cultivé possède la demeure la plus stérile.

La vanité des efforts de l'homme de mérite pour lutter contre la mauvaise fortune a inspiré les vers qui suivent :

يُعطَى الغتى فينال فى الدعة
ما لم ينل بالكدّ والتعب

فاطلب لنفسك فضلَ راحتها
اذ ليست الارزاق بالطلب

257.

مَن كانت نِعْمَتُهُ واصِبَةً، كانت طاعَتُهُ واجِبَةً،

واصب « permanent, stable, » comme dans *Koran*, ولهم عذاب واصب. Il serait peut-être plus conforme au tour d'esprit de Zamakhschari de traduire : « Pour l'homme qui possède une fortune solide, la piété est une obligation rigoureuse; » cependant j'adopte la traduction de S en rapportant le pronom relatif à Dieu : « Cujus est gratia erga nos perennis, ipsi obsequium præstare fas est. »

258.

مَن لم تَزِنْهُ السِّيَرُ، لم تَزِنْهُ السِّيَرَآءُ، ومَن لم يَتَّقِ الحُوبَ، لم تَنقَ له الحَوْبآءُ،

Sans la parure des bonnes mœurs, la parure des riches étoffes n'est rien. Celui qui ne redoute pas le péché n'a pas une conscience pure.

Sur le sens particulier de حَوْب, voir *Colliers d'or*, maxime IV.

259.

مَن لم يَركَبِ الآذِيَّ، لم يَشْرَبِ الماذِيَّ،

Quiconque n'affronte pas les flots irrités, ne savoure pas le miel délicieux.

260.

مَن لم يُقَوِّمْهُ التَّأْنِيب، لم يُقَوِّمْهُ التَّأْدِيب،

Celui que la réprimande ne corrige pas, n'est pas corrigé par le châtiment.

261.

مِن مُتُونِ البِيضِ تُؤْخَذُ بَيْضَاتُ الخُدُور، ومِن صُدُورِ المُرَّانِ يُقْطَفُ رُمَّانُ الصُّدُور،

Les blanches jeunes filles sont conquises par les glaives acérés : c'est à la pointe des lances qu'on cueille les grenades qui ornent leur sein.

بيض, pluriel de ابيض, épithète poétique « les sabres étincelants. » بيضات الخدور, expliqué par :

الحسان من الجوارى والنسآء التى ورآء الخدور اى الحجال

مرّان, pluriel de مرّانة « lance de bois dur; » رمان الصدور, c'est-à-dire : كناية عن ثديهنّ عند كعوبهنّ. Paragraphe omis dans C.

262.

مَن مُنِىَ بِالرَّهَب، عُنِىَ بِالهَرَب،

Celui qui est assailli par la peur ne songe qu'à la fuite.

La banalité de cette sentence, dont le seul mérite est de renfermer une *allitération intervertie* entre رهب et هرب, laisse supposer qu'elle n'appartient

pas à Zamakhschari; du moins ne mériterait-elle pas de figurer parmi ses aphorismes.

263.

المُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِ طَيِّعٌ سَلِسٌ، وَهُوَ عَلَى الكَافِرِ جَامِحٌ شَرِسٌ،

Le croyant est facile et doux pour le croyant; il est rebelle et intraitable à l'égard de l'infidèle.

Au lieu de طيّع «obéissant, docile,» C lit fautivement طبع. On nomme جامح le cheval qui n'obéit pas à la main du cavalier; cf. *Colliers d'or*, maximes XXI et LXIV. S détruit le parallélisme en écrivant شارس.

264.

النَّاسُ أَجْنَاسٌ، وَأَكْثَرُهُمْ أَنْجَاسٌ،

Il y a plusieurs races d'hommes et la plupart sont impures.

265.

النَّاسُ أَكْثَرُهُمْ أَغْمَارٌ، وإِن تَنَفَّسَتْ بِهِمِ الأَعْمَارُ،

Presque tous les hommes restent sans expérience, si longue que soit leur vie.

Parmi les diverses significations du verbe نفس à la cinquième forme, on trouve «grandir, s'accroître,» en parlant des jours; c'est bien le sens qu'il faut adopter ici. Il est autorisé par les exemples suivants tirés de l'*Assas* par les commentaires : بينى وبينه نَفَسٌ اى بُعدٌ; ou bien encore بلغك الله انفسَ الاعمار «que Dieu prolonge tes jours!»

266.

النَّاسُ عَنِ الحَقِّ مَزْوِرٌ، ودَعْواهُم باطِلٌ وَزُورٌ،

Les hommes s'écartent de la vérité; leurs prières ne sont que mensonge et fausseté.

267.

النِّساءُ مَتَى عَرَفْنَ قَلْبَكَ بِالغَرامِ، أَلْصَقْنَ أَنْفَكَ بِالرَّغامِ،

Les femmes, dès qu'elles surprennent l'amour dans ton cœur, font de toi un esclave.

Littéralement « elles te mettent le nez dans la poussière; » رغام « terre mêlée de sable fin. » Un poëte a dit dans le même ordre d'idées :

واذا هويتَ فقد تعبّدك الهوى

فاخضع لألفك كائنًا من كان

268.

نَظَرَتْ إليكَ السَّبْعُونَ وأنتَ سَبُعٌ، وَتَضْبَعُ في الدُّنيا كانّكَ في ثَلَّةٍ ضَبُعٌ،

Tu approches de tes soixante et dix ans et, semblable à une bête fauve, tu sors encore tes griffes comme (le loup) au milieu d'un troupeau.

Après سبعون il faut sous-entendre سنةً; ثَلّة, avec un *fatha* sur la première radicale, « troupeau de moutons ou d'animaux en général; » avec un *dhamma*, « troupe d'hommes. »

269.

نَقْلُ الصَّخْرِ مِن القُنَن، أَهْوَنُ مِن حَمْلِ المِنَن،

Il est plus facile de charrier un rocher du haut d'une montagne que de subir les reproches d'un bienfaiteur.

قنن, pluriel de قُنَّة «sommet d'une montagne» et en général «tout lieu escarpé;» منن, pluriel de مِنَّة «les obligations résultant des bienfaits, les reproches auxquels on est exposé de la part du bienfaiteur.» Un poëte exprime la même pensée en termes presque semblables :

لَنقل الصخر من قنن الجبال   احب اليَّ من منن الرجال
وذُقتُ مرارةَ الاشياءِ طرًّا   فما شيء امرّ من السؤال

270.

هَذِهِ طَرائِقُ مَا فِيها رَائِق، وخَلائِقُ غَيْرُها بِكَ لائِق،

Ces voies n'ont rien de louable et d'autres mœurs te siéraient mieux.

Conseil donné en termes un peu vagues à ceux qui font fausse route et ne se conduisent pas en bons musulmans.

271.

هُجُومُ الأَزَمات، يَفْسَخُ العَزَمات،

Le choc des désastres renverse les plus fermes desseins.

Afin de mieux faire saisir la portée de cette sen-

tence, le commentaire C ajoute : « Tel est, par exemple, l'homme qui, après avoir fait vœu de consacrer sa fortune à des œuvres pies, se trouve subitement ruiné et ne peut donner suite à ses sages résolutions. »

272.

الهُمُومُ بِمِقْدارِ الهِمَمِ ،

Les inquiétudes sont en proportion des aspirations.

273.

وَتَدَ ٱللّٰهُ الأَرْضَ بِالأَعلامِ المُنِيفَةِ ، كَمَا وَطَّدَ المِلَّةَ الحَنَفِيَّةَ بِعُلُومِ أَبِي حَنِيفَةَ ،

Dieu, de même qu'il a fixé la terre à l'aide de hautes montagnes, a raffermi la communauté musulmane par la science d'Abou Hanifah.

اعلام, pluriel de عَلَم « signe, ce qui se voit de loin » et par dérivation « montagne. » C'est une allusion à *Koran*, LXXVIII, 6 et 7 : « N'avons-nous pas établi la terre comme un tapis et les montagnes comme des pilotis? » Cette sentence, si elle est bien de notre auteur, témoigne de son adhésion au rite hanéfite, ce qui se concilie parfaitement avec ses croyances rationalistes. Voir la préface des *Colliers d'or*.

274.

وَجَدَ قَرِينًا يُناصِحُهُ ، فَظَنَّهُ قَرْنًا يُناطِحُهُ ،

Il trouve un ami plein de dévouement et s'en méfie comme de la corne menaçante (du taureau).

Allusion à ceux qui prennent en mauvaise part les conseils les plus désintéressés.

275.

وَجْهٌ بِلا حَيَاء عُودٌ قُشِرَ لِيطُه، أَوْ سِرَاجٌ فَنِيَ سَلِيطُه،

Un visage sans pudeur est un arbre dépouillé de son écorce, ou une lampe dont l'huile est consumée.

ليط « partie ligneuse, l'*aubier*, interposée entre la première écorce et le *liber*. » سليط « huile d'olive ou de sésame qui alimente la lampe. »

276.

وَقْعُ اليَارُوخِ عَلَى اليَافُوخ، أَهْوَنُ مِن وِلايَةِ بَعضِ الفُرُوخ،

Il est moins douloureux de recevoir un coup de sabre sur le crâne que de gouverner certaines plèbes.

Au dire des commentaires, *yaroukh* est le nom d'un sabre d'une trempe merveilleuse qui appartenait à Mohammed ben Ali Haschemi, gouverneur de la Mecque. فروخ, pluriel de فرخ « poussin, » et métaphoriquement « homme de rien. » L'auteur ajoute dans son *Assas* (cité par C) que les Arabes disent en proverbe هو فرخ من الفروخ, dans le même sens que هو ولد زناء. Cependant, par une contradiction fréquente dans leur langue, l'expression فريخ القوم signifie « l'homme le plus considérable de la tribu. » On remarque aussi ce double sens dans l'expression proverbiale بيضة البلد, cf. *Colliers d'or*, max. XXXII.

277.

وَلَدُ الشَّرِيفِ أَوْلَى بِالشَّرَفِ، والدُّرُّ أَعْلَى مِنَ الصَّدَفِ،

Le fils du *schérif* a plus de droit aux honneurs; c'est ainsi que la perle l'emporte sur la nacre.

278.

وَيْلٌ لِكُلِّ رَئِيسٍ، مِن عَذابٍ بَئِيسٍ،

Que tout prince craigne un châtiment terrible !

« Un châtiment terrible, » c'est-à-dire la damnation éternelle; expression tirée du *Koran*, VII, 165.

279.

وَيْلٌ لِلْمَسَاكِينِ، مِن المَسَاكِين

Cette sentence peut s'expliquer de deux manières, selon la place qu'on donne aux deux mots مساكين, avec et sans *teschdid*. S, p. 56, suivant l'ordre de construction adopté par son commentaire, traduit : « væ pauperibus ab avaris; » la même explication se lit dans le commentaire M, fol. 102. Celle du commentateur turc me paraît préférable : « Malheur aux avares, à cause des misérables! » c'est-à-dire malheur aux mauvais riches qui refusent de payer la *dime*, les malédictions des pauvres les poursuivront jusque devant le tribunal de Dieu et seront cause de leur damnation éternelle! La pensée de

l'auteur prend ainsi une énergie particulière et rappelle une expression analogue des *Colliers d'or*, maximes XXVII et LVIII.

280.

يا أُنَيْسَان، عادَتُكَ النِّسْيَان،

انيسان, diminutif de انسان, avec une nuance de pitié «pauvre homme, être chétif.» Les moralistes arabes, profitant de la ressemblance des deux mots, aiment à répéter que *insan* «homme» vient du radical *neça* «oublier;» de même le cœur, *qalb*, doit son nom à sa mobilité, *qalab* et *taqallab*. Cette étymologie, plus édifiante que scientifique, est formulée dans le vers suivant :

وما سُمِّىَ الانسانُ الا لِنسيه   وما القلبُ الّا انه يتقلّبُ

281.

يا بُنَىَّ قِ فَاك، عَمّا يَقْرَعُ قَفَاك،

Cher enfant, que ta bouche s'abstienne de toute parole qui serait un danger pour ta tête.

قِ, deuxième personne singulier de l'impératif du verbe وق, fut. يقى «préserver, prémunir.» La conjugaison de ce verbe doublement imparfait qui se retrouve à la deuxième personne du pluriel, قُوا, dans *Koran*, LXVI, 6, paraît avoir embarrassé de bonne heure les grammairiens arabes. Voir, à ce sujet, une

plaisante anecdote dans les *Prairies d'or*, t. VIII, p. 131 et suiv.

282.

يا دُنيا تَحْلِينَ لِأَولادِكِ ثُمَّ تَمُرِّينَ، وتَحْلِينَ بِهِم ثُمَّ تَمُرِّينَ،

Ô monde ! tu t'arrêtes un moment auprès de tes fils et tu passes; à ta douceur succède l'amertume.

283.

يا ذَا الكِبْرِ آئْتِ ما هُوَ بِالعَبْدِ أَجْدَر، وَإِن كُنتَ أَعَزَّ مِن الكِبْرِيتِ الأَحْمَر،

Rapprochement cherché entre كِبرِ ائتِ et كبريتِ. On peut traduire ainsi : « Homme orgueilleux, que ta conduite soit digne d'un serviteur de Dieu, c'est-à-dire sois humble comme il convient de l'être à un esclave créé par Dieu, lors même que tu aurais plus de valeur que le soufre rouge. » Le soufre rouge, ou plutôt l'arsenic sulfuré rouge (*realgar*), est une substance assez rare qu'on trouve à l'état cristallisé dans les mines d'arsenic. On en a fait, en style poétique, le synonyme d'or, parce que les alchimistes prétendaient obtenir de l'or par le mélange du soufre rouge et du jaune. De là l'expression proverbiale اعزّ من الكبريت الاحمر. (Cf. *Meïdani*, t. I, p. 429.)

284.

يا طالِبَ المَالِ طالَ بِكَ الرِّضاعُ فَمَتَى الفِطَام، إِحْذَرْ لا يُنْبِذَنَّكَ فى الحُطَمَةِ هَذا الحُطام،

Homme avide de richesses, assez longtemps tu as été semblable à un enfant à la mamelle; à quand le sevrage? Prends garde que les vanités de ce monde ne te précipitent en enfer.

فطام «sevrage;» quand viendra pour l'homme saturé de jouissances le moment du sevrage, c'est-à-dire de l'austérité et de la pénitence? حُطَمَة «un des sept cercles de l'enfer, réservé surtout aux insulteurs du Prophète, *Koran*, CIV, 4 et 5. Dans le *Kasschaf*, II, p. 485, *hotamah* est expliqué par «flamme qui dévore et réduit en cendres.» Voir aussi *Beïdawi*, II, p. 416.

285.

يَدُ البَخِيلِ لا تَبْيَضُّ حَتَّى تُسْلَقَ بِالمِقْوَل، ولا يُسْتَخْرَجُ ما فى الجَبَلِ إِلَّا الضَرْبُ بِالمِعْوَل،

Littéralement «la main de l'avare ne blanchit qu'après avoir été écorchée par la langue;» ce que les commentaires expliquent par «l'avare ne devient généreux qu'après avoir été harcelé par de pressantes sollicitations.» On dit, en effet, d'une main généreuse qu'elle est *blanche*, comme on applique, par opposition, سواد اليد «noirceur de la main,» à l'avare qui refuse ses dons. Le texte de S, p. 68, au lieu

de تبيض, porte تبضّ; cette variante donne aussi un sens acceptable, puisqu'on dit d'un homme parcimonieux : ما يبضّ حجره « c'est un rocher d'où l'eau ne suinte pas. » Continuant la même image, l'édition de Leyde lit مآء الجبل « l'eau ne jaillit du rocher qu'à l'aide de la pioche; » c'est aussi la lecture de M. Notre leçon, ما فى الجبل « ce qui est dans la montagne, le minerai, » est confirmée par la copie 433, supplément arabe.

INSCRIPTION

DE TIGLAT-PILÉSER II.

ÉTUDE ASSYRIENNE,

PAR M. CHARLES ENEBERG.

Cette inscription, qui se trouve p. 67, vol. II, de la grande collection d'écritures cunéiformes de Rawlinson, intitulée : *The cuneiform inscriptions of western Asia*, a déjà en partie été interprétée par MM. Oppert (*Exp. en Mésopotamie*, I, p. 336, 337), Schrader (*Die Keilinschr. und das Alte Testament*, p. 32, 129, 138, 139, 147) et Ménant (*Annales des rois d'Assyrie*, p. 140-144). Mais comme les deux premiers auteurs n'en ont déchiffré qu'une petite partie, et que la traduction plus étendue du dernier ne me paraît pas suffisamment exacte, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de chercher à expliquer de nouveau cette inscription autant que son état de mutilation le permet, et, m'appuyant sur le bienveillant encouragement de mon illustre professeur M. Oppert, j'ose présenter mon interprétation aux lecteurs du *Journal asiatique*.

---

(1) Hekal Tuklat-habal-asar sar rabu-u sar
Palatium Tiglat-Pileseri, regis magni, regis

dannu sar kissati sar mat Assur sar Babilu
potentis, regis legionum, regis Assyriæ, regis Babylonis,

sar mat Su-me-ri u Akkadi sar kip-rat arba-ti
regis terræ Sumeri et Accadi, regis regionum quattuor,

(2) idlu qardu sa tu-kul-ti . . . . a-
justi, bellicosi, qui reverentiâ (deorum hostes) ut

bu-bis is'-pu-nu va zi-qi-bis im-nu-u (3) sar sa
acervum dissipavit et in baculis numeravit, regis, qui

ina zi-kir Assur Sa-mas u Marduk ili ra-
in memoria Assuri, Solis et Marduchi, deorum ma-

būti ul-tu mar-ra-ti sa Bit-Ya-ki-ni a-di
gnorum, inde a mari, quod Bit-Yakini, usque ad

mat Bi-ik-ni sa napaḥ san-si (4) u tiham-tiv
terram Bikni, quæ ortus solis, et (a) mari,

sa śul-mi san-si a-di mat Mu-uz-ri ul-tu Urra
quod occasus solis, ad terram Muzri, a (Luce?)

a-di (Nabu?) matāt i-pi-lu va e-bu-su sar-ru-uś-śi-
ad , terras regnat et facit dominatum

in (5) ul-tu ris sarru-ti-ya a-di 17 bali-
earum. Inde ab initio regni mei usque ad XVII annum

ya nisi I-tu-' nisi Ru-bu-' nisi Ḥa-mar-
meum homines Itu', homines Rubu', homines Ḥama-

a-ni nisi Lu-ḫu-u-a-tu nisi Ḥa-ri-lu nisi
rani, homines Luḫūatu, homines Ḥarilu, homines

Ru-ub-bu-u-ra-pi-qu nisi Ḥi-ra-a-nu nisi
Rubbūrapiqu, homines Ḥirānu, homines

Ra-bi-ilu (6) niśi Na-ṣi-ru nisi Gu-lu-śu nisi
Rabilu, homines Naṣiru, homines Gulusu, homines

Nabatu nisi Ra-qu nisi Ka-. . . nisi Ru-um-

Nabatu, homines Raqu, homines Ka. . ., homines Rum-

mu-lu-su nisi A-di-li-e nisi Kib-ri-e nisi

mulusu, homines Adile, homines Kibre, homines

U-bu-du nisi Gu-ru-mu nisi Ḥu-da-du nisi

Ubudu, homines Gurumu, homines Ḥudadu, homines

Ḥi-in-di-ru (7) nisi Da-mu-nu nisi Du-na-nu

Ḥindiru, homines Damunu, homines Dunanu,

nisi Ni-il-qu nisi Ra-di-e nisi Da... nisi

homines Nilqu, homines Rade, homines Da..., homines

U-bu-lu nisi Kar-ma-ʾ nisi Am-la-tu nisi

Ubulu, homines Karmaʾ, homines Amlatu, homines

Ru-ʾ-a nisi Qa-bi-ʾ nisi Li-ʾ-ta-a-u nisi

Ruʾa, homines Qabiʾ, homines Liʾtâu, homines

Ma-ru-śu (8) nisi A-ma-tu nisi Ḥa-ga-ra-a-nu

Maruśu, homines Amatu, homines Ḥagarânu,

er Dur-Ku-ri-gal-zi er A-di... er Bir-tu sa

urbem Dur-Kurigalzi, urbem Adi..., urbem Birtu, quæ

Śa-ar-ra-gi-ti er Bir-tu sa La-ab-ba-na-at er

Śarragiti, urbem Birtu, quæ Labbanat, urbem

Bir-tu sa er Kar-Bel matât (9) nisi A-ru-mu

Birtu, quæ urbs Kar-Bel, terras hominum Arumu

kali-su-nu sa rid-di nahar Diglat, nahar Purat

omnium, qui in ripis fluminis Diglat, fluminis Purat

u nahar Śu-rap-pi a-di lib-bi nahar Uk-ni-e sa

et fluminis Śurappi, usque ad flumen Ukne, quod

kisad tihamtiv sap-li-ti ak-sud di-ik-ta-su-nu
prope a mari inferiore, subegi, occidendos eorum

a-duk sal-la-śu-nu as-lu-la (10) nisi A-ru-mu
occidi, spolia eorum spoliavi. Homines Arumu,

ma-la ba-su-u a-na mi-ṣir mat Assur u-tir-ra-as-
quotcunque erant, in regionem Assyriæ converti

su-nu-va u sapiṭi-ya piḥati eli-su-nu as-
eos et magistratus meos, præfectos super eos po-

kun ina Tul-Ḥam-ri sa er Ḥu-mut i-qab-bu-
sui. Apud Tul-Ḥamri, quod urbem Ḥumut appel-

su-u-ni (11) er ebu-us er Kar-Assur suma-su
lant, urbem feci, urbem Kar-Assur nomen ejus

ab-bi nisi matāt ki-sid-ti qati-ya
prædicavi; homines terrarum, prædæ manuum mearum,

ina lib-bi u-se-rib ina si-par Nipur Bab-
eo traduxi. In splendore (urbium) Nipur, Ba-

ilu Barśip Kute Kis... u Uruk ma-ḥa-zi
bilu, Barśip, Kute, Kis... et Uruk, locorum munitorum

la-sa-na-an (12) lu niqi elluti a-na Bel-Zir-
gentium, sane sacrificia excelsa (deis) Bel-Zir-

bāni-ti Nabu Tas-me-tuv Nirgal La-aś ili rabūti
bānit, Nabu, Tasmetuv, Nirgal, Laś, deis magnis,

beli-ya ak-ki va i-ra-mu nisi śan-gu-u-ti
dominis meis, sacrificavi et extuli. Homines dominantes

mat Kar-du-ni-as rapas-tu a-na pat gim-
terræ Kardunias amplæ, secundum circuitum univer-

ri-sa a-bil-va (13) e-bu-sa sarru-u-śa nisi
sitatis ejus, tributarios feci et feci regem ejus. Homines

Bu-qu-du śa-pa-ri aś-ḫu-ub di-ik-ta-su-nu
Buqudu vagantes abstraxi, occidendos eorum

a-duk sal-la-śu-nu ma-at-tu as-lu-la nisi Bu-qu-du
occidi, spolia eorum multa spoliavi; gentem Buqudu

su-a-tu er La-ḫi-ru sa i-di bi-ri i-na er
hanc, urbem Laḫiru, quæ potestas puteorum in urbe

Ḫi-li-im-mu (14) er Pi-il-lu-tu sa pat-ti mat
Ḫilimmu, urbem Pillutu, quæ finis terræ

E-lam-ti a-na mi-ṣir mat Assur u-tir va ina qati
Elam, in regionem Assyriæ converti, et manibus

nisi sapiṭi-ya nisi salaṭ er Ar-rap-ḫa
satraparum meorum, imperatorum, urbem Arrapḫa

am-nu mat Kal-du-du ma-la ba-su-u aś-śu-
adnumeravi. Terram Kaldudu, quanta erat, trans-

ḫa-am-ma (15) ina ki-rib mat Assur u-sa-aś-dir
mutavi, in medio Assyriæ disposui;

mat Kal-du a-na śi-ḫir-ti-su ḫu-ḫa-ris aś-ḫu-
terram Kaldu, ex circuitu ejus, ut pulverem, verri

ub-sa Nabu-u-sab-si habal Si-la-a-ni di-ik-ta-su
eam. Nabu-sabsi-pal-Silāni, occidendos ejus

ina i-ta-at er Śa-ar-rap-a-ni er-su a-duk (16)
in muris urbis Sarrapani, urbis ejus, occidi

u sa-a-su maḫ-ri-it sa'ari er-su a-na iz-za-qi-pi
et eum ante portas urbis ejus in palos

u-se-li-su-va u-sad-gi-la mat-śu er Śa-ar-
extuli et tradidi (præfecto) terram ejus. Urbem Śar-

rap-a-nu as-si-pi-ik . . . . ak-sud 50,000
rapanu dilui, cepi. Quinquaginta

5,000 nisi a-di mar-si-ti-su-nu (17) sal-
quinque millia hominum cum bonis eorum, spo-

la-śu sa-su-su sa-ga-su assat-
liis ejus (urbis), rebus pretiosis ejus, opibus ejus, mulieri-

śu banāti-su u ili-su as-lu-la er su-a-tav
bus ejus, filiabus ejus et deis ejus abstuli. Urbem hanc

a-di era-ni sa li-mi-ti-su ab-bul ag-gur ina isati
cum oppidis, quæ vicinitas ejus, delevi, devastavi, igne

as-ru-up va ana tul u kar-me u-tir (18)
concremavi et in tumulum et acervos converti.

er Tar-ba-ṣu er Ya-pal-lu ak-sud 30,000
Urbem Tarbaṣu, urbem Yapallu cepi; triginta millia

nisi a-di mar-si-ti-su-nu sa-su-su-nu sa-
hominum cum bonis eorum, rebus pretiosis eorum, opi-

ga-su-nu ili-su-nu [as-lu-la] . . . . . [su]-a-tu-nu
bus eorum, deis eorum abstuli; (urbes) has

a-di era-ni sa li-mi-ti-su-nu (19) ki-ma
una cum oppidis, quæ vicinitas earum, sicut

tul a-bu-bi u-ab-bid Za-qi-ru habal Sa-'-al-li
acervum granorum, delevi. Zaqiru-pal-Sa'alli

i-na a-di-e ili rabūti aḫ-ṭi va it-ti . . . . .
contra præcepta deorum magnorum peccavit et

sa-a-su a-di nisi rabûti-su ina qati u-ṣa-bit (20)
cum cum viris magnis ejus manibus arripui;

bi-ra-a-ti parzil ad-di su-nu-ti va a-na mat Assur
catenas ferreas imposui eis et in Assyriam

al-qa-a nisi mat Bit-Śa-'-al-li ip-la-ḫu er
conjeci. Homines terræ Bit-Śa'alli timebant, urbem

Dur..... a-na dannu-ti-su-nu iṣ-ba-tu (21) er
Dur..... ad arcem suam ceperunt. Urbem

su-a-tu ina bi-ru-ti u ..... ak-sud va qaq-qa-ris
hanc per fossas (?) et ..... cepi et in pulvere

am-nu. 50,000 4,000 nisi a-di
numeravi. Quinquaginta quattuor millia hominum cum

mar-si-ti-su-nu sal-la-śu-nu sa-su-su-nu
bonis eorum, prædâ eorum, rebus pretiosis eorum,

sa-ga-su-nu assat-śu habli-su banâti-
opibus eorum, mulieribus ejus (urbis), filiis ejus, filiabus

su u ila-ni-su as-lu-la (22) er Am-li-la-tu ak-sud
ejus et deis ejus abstuli. Urbem Amlilatu cepi;

nisi a-di mar-si-ti-su-nu sal-la-śu sa-su-
homines cum bonis eorum, prædâ ejus, rebus pretiosis

su sa-ga-su as-lu-la mat Bit-Sa-'-al-li a-na
ejus, opibus ejus abstuli. Terram Bit-Sa'alli, ex

śi-ḫir-ti-su a-bu-bis aś-pu-un va u-saḫ-
circuitu ejus, ut acervum granorum, dissipavi, et deva-

ri-ba da-rum-me-su (23) matât su-a-ti-na a-na
stavi domicilia ejus. Terras has in

mi-ṣir mat Assur u-tir-ra Du-gab habal A-muk-
regionem Assyriæ converti. Dugab, filius Amuk-

ka-a-ni ina er Śa-pi-e er sarru-ti-su e-ṣir-su
kāni, in urbe Śape, urbe regni ejus, inclusi eum;

di-ik-ta-su ma-at-tu ina pan sa'ari-su a-duk (24)
occidendos ejus multos ante portas ejus occidi.

kiri iṣ mu-ṣuk-kan-ni sa di-iḥ dur-su
Nemora arborum mastichinarum, quæ prope ab arce ejus,

a-kiś va ana bel ul e-zib . . . -su sa. . . . .
cecidi et domino nihil reliqui; . . . . ejus, quæ. . . . .,

a-duk va u-ḥi-nu-su as-mud va u-mal-la kir-ba-
cecidi et ejus abolevi et implevi partes

a-ti gi-mir erani-su (25) ab-bul ag-gur
interiores. Omnia oppida ejus delevi, devastavi,

ina isati as-ru-up mat Bit-Si-la-a-ni mat Bit-
igne combussi. Terram Bit-Silāni, terram Bit-

A-muk-ka-a-ni u mat Bit-Sa-'-al-li a-na śi-ḥir-ti-
Amukkāni et terram Bit-Sa'alli, ex circuitu

su-nu ki-ma tul a-bu-bi u-ab-bid a-na tul
earum, sicut acervum granorum, abolevi, in acervum

u karme u-tir (26) ma-da-tu sa Ba-la-śu habal Dak-
et tumulos converti. Tributum Balaśi, filii Dak-

ku-ri Na-di-ni . . . . kas'pa, ḥuraṣa ni-sik-ti abni
kurii, Nadinii, argentum, aurum, gemmas

am-ḥar Marduk-habal-iddi-na habal Ya-ki-ni sar
accepi. Marduk-habal-iddi-na, filius Yakinii, rex

tihamtiv sa ina sarra-ni abūti-ya a-na ma-ḫar
maris, qui sub regibus, avis meis, ad tributum dandum

ma-am-man la il-li-kam-ma (27) la u-na-as-si-qa
aliquid non venerat neque osculatus erat

sepā-su-un pul-ḫi melamme sa Assur bel-ya
pedes eorum, terror ingens Assuri, domini mei,

iś-ḫu-bu-su-va a-na er Śa-pi-ya a-di maḫ-ri-ya
occupavit eum. In urbem Śapiya ante me

il-li-kam-ma u-na-as-si-qa sepā-ya ḫuraṣa e-par
processit, osculatus est pedes meos. Aurum, pulverem

mati-su a-na ma-'-di-e (28) su-qut-ti ḫuraṣa abni
terræ ejus, abundanter, potoria aurea, ...

...ḫuraṣa ni-sik-ti abni bi-nu-ut tihamtiv......
.... gemmas, fructum maris,

.....lu-bul-ti bir-me S I M ma'dutu kala-ma
vestes beromenses (?) multas, omnis generis,

alpi u ṣi-e-ni ma-da-ta-su am-ḫar (29) mat
boves et oves tributum ejus accepi. Terram

Nam-ri mat Bit-Śa-an-gi-bu-ti mat Bit-Ḫa-am-ban
Namri, terram Bit-Śangibuti, terram Bit-Ḫamban,

mat Śu-ḫar-zu mat Ba-ar-ru-a mat Bit-Zu-al-za-as
terram Śuḫarzu, terram Barrua, terram Bit-Zualzas,

mat Bit-Ma-at-ti er Ni-qu-sa mat Um-li-ya-as
terram Bit-Matti, urbem Niqusa, terram Umliyas,

mat Bit-Tar-an-za-ai mat Par-śu-a mat Bit-
terram Bit-Taranzai, terram Parśua, terram Bit-

Za-at-ti (30) mat Bit-Ab-da-dani mat Bit-Kap-śi
Zatti, terram Bit-Abdadani, terram Bit-Kapśi,

mat Bit-Śa-an-gi mat Bit-Ur-zak-ki mat Bit-
terram Bit-Śangi, terram Bit-Urzakki, terram Bit-

Istar er Zak-ru-ti mat Gi-zi-ni ..... mat
Istar, urbem Zakruti, terram Gizini, terram

Ni-is-sa-a er Ṣi-bu-ur er U-ri-im-za-an mat
Nissā, urbem Ṣibur, urbem Urimzan, terram

Ra-'-u-śa-an (31) ..... mat Bu-uz-tu-uz mat
Ra'uśan, terram Buztuz, terram

A-ri-ar-mi mat..... mat Śa-al-śu.. ni mat
Ariarmi, terram.... terram Śalśu...ni, terram

A-ra-qu-ut-tu mat Kar-Zi-ip-ra mat Gu-qi-na-na
Araquttu, terram Kar-Zipra, terram Guqinana,

mat Bit-Śa-ak-zu-ad mat Śi-il-ḫa-zi (32) sa
terram Bit-Śakzuad, terram Śilḫazi, quæ

dan-nu-ut sa mar Bab-ilu i-qab-bu-su-u-ni
(fuit) locus firmus, quem filium Babylonis appellabant,

mat Ru-u a-di mat Bit-Dur mat Us-kaq-qa
terram Rū usque ad terram Bit-Dur, terram Uskaqqa

a-na mat Si-ik-ra irṣit sa ḫuraṣ na-gi-e sa mat
ad terram Sikra, terram auream, provincias terræ

Ma-da-ai ruquti ana pat gim-ri-su-nu ḫu-
Madai remotæ, ex circuitu universitatis earum, ut

ḫa-ris ak-tum va (33) di-ik-ta-su-nu ma-at-tu-
pulvere operui et occidendos earum multos

a-duk 60,000 5,000 nisi a-di mar-si-ti
occidi. Sexaginta quinque millia hominum cum bonis,

śûśi nir-nun-na-su-nu par-ra-a-ti-su nu alpi-su-nu
equis, eorum, juvencis eorum, bobus eorum,

ṣi-e-ni-su-nu a-na la ma-ni as-lu-la (34) erani-su-nu
ovibus eorum in infinitum abstuli. Oppida eorum

ab-bul ag-gur u isati as-ru-up a-na tul u kar-me
delevi, devastavi et igne combussi, in acervum et tumulos

u-tir mat Nam-ri mat Bit-Śa-an-gi-bu-ti mat
converti. Terram Namri, terram Bit-Śangibuti, terram

Bit-Ḫa-amban mat Bit-Śu-ḫar-zu mat Bit-Bar-
Bit-Ḫamban, terram Bit-Śuḫarzu, terram Bit-Bar-

ru-a mat Bit-Zu-al-za-as (35) mat Bit-Ma-at-ti er
rua, terram Bit-Zualzas, terram Bit-Matti, urbem

Niq-qu-sa mat Um-li-ya-as mat Bit-Tar-an-za-ai
Niqqusa, terram Umliyas, terram Bit-Taranzai,

mat Pa-ar-śu-a mat Bit-Za-at-ti mat Bit-Ab-
terram Parśua, terram Bit-Zatti, terram Bit-Ab-

da-da-ni mat Bit-Kap-śi mat Bit-Śa-an-gi mat
dadani, terram Bit-Kapśi, terram Bit-Śangi, terram

Bit-Ur-zak-ki er Bit-Istar (36) er Zak-ru-ti sa
Bit-Ursakki, urbem Bit-Istar, urbem Zakruti

mat Ma-da-ai ruquti a-na mi-ṣir mat Assur
terræ Madai remotæ in regionem Assyriæ

u-tir-ra erani sa kir-bi-su-nu a-na es-su-ti
converti; oppida, quæ in his (terris), ab integro

ep-us tukulti Assur bel-ya ina lib-bi ar-mi
ædificavi, obedientiam Assuri, domini mei, ibi constitui,

nisi matât ki-sid-ti qati-ya ina lib-bi u-se-
homines terrarum, prædæ manuum mearum, eo tra-

rib (37) nisi sapiṭi-ya nisi piḫati eli-su-nu as-kun
duxi; magistratus meos, satrapas eis præfeci.

ṣa-lam sarru-ti-ya ina mat Ti-ik-ra ak-ki
Imaginem imperii mei in terra Tikra puram exposui.

er Bit-Istar er Ṣi-bu-ur mat A-ri-ar-mi
Urbem Bit-Istar, urbem Ṣibur, terram Ariarmi,

mat . . . . . (38) er Śi-il-ḫa-zi sa dan-nu-
terram . . . . ., urbem Silḫazi, quæ (fuerat) locus

tu sa mar Bab-ilu i-qab-bu-su-u-ni ul-til
firmus, quem filium Babylonis appellaverant, consevi,

va . . . . mat El-li-pa-ai u bel erani sa
et (occupavi) terram Ellipai et dominam urbium

sade kali-su-nu a-di mat Bi-ik-ni (39)
montanarum omnium usque ad terram Bikni;

. . . śûśi nir-nun-na par-ra-a-ti u ṣi-e-ni . . . .
equos juvencos et oves (abstuli). . .

qur-di ta-nit-ti sa Assur bel-ya sa ina sade
Victoriam, gloriam Assuri, domini mei, qui inter montes

kali-su-nu e . . . . . (40) . . . . . Assur bel-ya
omnes, (comparavi) . . . . Assur, dominus meus,

iś-ḫu-bu-su-va a-na er Dur Tuklat-habal-asar
abstulit eum, et ad urbem Dur-Tuklat-habal-asar,

er sa....... maḫri-ya il-li-kam u-na-as-si-
urbem, quæ......., ante me processit, osculatus est

[-qa sepā-ya] (41)... nir-nun-na u ṣi-e-ni iṣ-bat...
(pedes meos) et oves arripuit (?)

.... (42) .... Assur, dannu
.... Assur, potens

sarr-a-ni a-na mat Ma-da-ai dannūti sa napaḫ
inter reges, in terram Madai potentem versus ortum

sam-[si] .... (43) ..... mat Kir-ḫu
solis (me duxit)..... .... Terram Kirḫu

a-na gi-mir-ti-su ak-sud a-na mi-ṣir mat Assur
omnino cepi, in regionem Assyriæ

utir-ra ....(44)......... sarru-ti-ya
converti.......... .... imperium meum

ina lib-bi ad-di tuklat Assur bel-ya
ibi condidi, reverentiam Assuri, domini mei,

ina lib-bi ar-mi.........................
ibi constitui...............................

(45)..... [U]-ra-ar-ṭa-ai Śu-lu-ma-al mat Me-lid-
....

da-ai................ (46).......... Ku-us-
....

ta-as-pi mat Ku-muḫ-ai a-na ka-sa-di-sa ....
....

.... (47) .... mat Kis-ta-an
....

u mat Ḫal-pi na-gi-e sa mat....................
....

...(48)..........nahar Śi-in-zi nahar.....
....

ki-ma na-ba-śi [as-ru-up].........(49)......
sicut sordes combussi........... ....

.....kima su-nu-ti ina qabal.....(50).....
....

............sarru-ti..........(51)........
....

(52).............sa a-di maḫ-ri-ya...........
.... coram me ....

.....(53)........er Te-ma-ai er Śa-ab-ʾ-ai er
....

Ḫa-ai-ap-pa-ai er Ba-da-na-ai.....(54).....san-si
....

sa nin la i-du sa-nu-ti va a-sar-su-un
quos quisquam non cognovit et locum eorum

ru-u-qu ta-nit-ti be-lu-ti-ya.......(55).....
remotum, (ad) gloriam regni mei ....

gammali a-na-qa-a-ti S I M maʾdutu kal-a-ma ma-
camelos, camelas, multum, totum tri-

da-ta-su-nu...............a-di..............
butum eorum................cum................

.......(56) I-di-bi-ʾ-i-li a-na Ni-gab-u-ti
(cepi). Idibiʾilium ad officium Nigabii

ina eli mat Mu-uṣ-ri as-ku-un i-na matāt
(faciendum) terræ Muṣri præposui; in terris

kali-si-na sa . . . . (57) ma-da-at-tu
omnibus, quæ . . . . Tributum

sa Ku-us-ta-as-pi mat Ku-muḫ-ai U-ri-ik
(hominis) Kustaspi terræ Kumuḫai, (hominis) Urik

mat Qu-u-ai Śi-bi-it-ti-bi-'-il er Gu-ub-la-ai . . .
terræ Qūai, (hominis) Śibittibi'il urbis Gublai . . .

(58) E-ni-ilu mat Ḫa-am-ta-ai Pa-na-am-
(hominis) Enilu terræ Ḫamtai, (hominis) Panam-

mu-u er Śa-am-'-la-ai Tar-ḫu-la-ra mat Gam-
mū urbis Śam'lai, (hominis) Tarḫulara terræ Gam-

gu-ma-ai Śu-lu-ma-al mat Me-lid-da-ai . . . . . .
gumai, (hominis) Śulumal terræ Meliddai, ...

. . . . (59) U-aś-śur-me mat Ta-bal-ai
. . . . (hominis) Uaśśurme terræ Tabalai,

Us-ḫi-it-ti er Tu-na-ai Ur-bal-la-a er
(hominis) Usḫitti urbis Tunai, (hominis) Urballā urbis

Tu-ḫa-na-ai Tu-ḫa-am-me (?) er Is-tu-un-da-ai
Tuḫanai, (hominis) Tuḫamme urbis Istundai

. . . . (60) . . . . ta-an-bi-'-il er (?)
. . . . (hominis) . . . . . tanbi'il urbis

Ar-va-da-ai Śa-ni-bu er Bit-Am-ma-na-ai
Arvadai, (hominis) Śanibu urbis Bit-Ammanai,

Śa-la-ma-nu mat Ma-'-ba-ai . . . .
(hominis) Śalamanu terræ Ma'bai, ...

. . . . (61) Mi-ti-in-ti mat Aś-qa-lu-na-ai
. . . . (hominis) Mitinti terræ Aśqalunai,

Ya-'u-ḫa-zi mat Ya-'u-da-ai Qa-us-ma-la-ka
(hominis) Ya'uḫazi terræ Yahudai. (hominis) Qausmalaka

mat U-du-mu-ai Mu-se- . . . .
terræ Udumuai, (hominis) Muse- . . . .

. . . . . (62) Ḫa-a-nu-u-nu er Ḫa-za-at-ai hurașa
. . . . . . (hominis) Ḫānūnu urbis Ḫazatai, aurum,

kaśpa anna parzil a-bar lu-bul-ti bir-
argentum, stannum, ferrum, antimonium, vestes bir-

me ku-kum lu-bul-ti mati-su-nu . . . .
menses, lineas, vestes terræ eorum, ...

(63) . . . . . bi-nu-ut tiham-tiv na-ba-li și-bu-ta-at
. . . . fructum maris (et) terræ, spolia

ma-ti-su-nu ni-șir-ti sarru-ti śūśi nir-nun-na
terræ eorum, opes imperii, equos, ,

șimdāt ni-ri . . . . (64) U-aś-śur-me mat
jumenta jugalia (accepi). U-aśśurmeus terræ

Ta-bal-ai a-na ip-sit mat Assur u-mas-sil-va
Tabalai contra res terræ Assuri regnum fecerat et

a-di maḫ-ri-ya la il-li-ka nisi sapiṭi-ya
coram me non processerat; præfectos meos,

nisi rab-[sak] . . . . (65) [Lu]-ul-li-i
rabsacos (contra eum misi); Lulli'um,

habal La-ma-ma-na ina kuśśu sarru-ti-su u-se-sib
filium Lamamani, in solio regni ejus posui;

10 bilat ḫuraṣ 1,000 bilat kaśp 2,000
decem talenta auri, mille talenta argenti, duo millia

śûśi . . . . (66) nisi sapiṭi-ya nisi rab-sak
equorum (accepi). Præfectos meos, rabsacos

ana er Sur-ri as-pur sa Mi-e-te-en-na er
in urbem Surri misi, (cui ?) Metenna urbis

Sur-ra-ai 150 bilat ḫuraṣ . . . .
Surrai centum quinquaginta talenta auri (imposuerat).

(67) i-na uz-ni ni-gil-ti ḫa-śiś-śi pal-ki-e sa
Auribus apertis, attentis, faventibus, quas

is-ru-ka rabu me ili rabu ilu Nu-kim-
dederat magnus centum deorum, magnus deus Nukim-

mut hekal irin . . . . (68) u Bit-
mut, palatium pineum . . . . et Bit-

Ḫi-it-la-an-ni tam-sil hekal mat Ḫa-at-ti
Ḫitlanni ad similitudinem palatii terræ Ḫatti

a-na multa-'-ti-ya ina ki-rib er Kal-ḫi ep-us . . .
propter quietem meam in medio urbis Kalḫi feci . . .

. . . . (69) mi-saḫ-ti qaq-qa-ri sa eli
. . . . Mensuram terræ, quæ supra

hekali abi-ya maḫ-ra-a-ti ul-tu lib-bi nahar
palatia patrum meorum veterum, inde a flumine

Diglat u-sa-li . . . . (70) gi-mir . . . . .
Diglat auxi . . . .

um-ma-a-ni ḫa-aś-śu-ti nak-su u . . . .
. . . .

.... (71) .... su-bul mie iz-
.... Viam aquarum ve-

zu-ti abnu pi-lu-u dan-nu kima ..... sadi
hementium lapidis cærulei, ingentis, sicut (supra) montes,

as-bu-uk-va u .... su-mi-li ... (72) .....
fusi et .... sinistros ... .

as-kun-va is-di-sun u-kin va u-sak-ki-ri
feci et fundamenta eorum posui et mirabil..... feci

iś-śi .... u-mal-[li] .... (73) ....
.... implevi ....

simtat u-maḫ-ḫi-ra bābi-sun ina ka-am-śi
..... Instruxi (?) portas eorum pellibus marinis,

.... mu-ṣuk-kan-ni .... dap-ra-a-ni
sandalide, ebore, tamarice, ... cupressu.

(74) bilat sarra-ni mat Ḫat-ti • mal-ki mat A-ri-mi
Tributa regum terræ Ḫatti, principum terræ Arimi

u mat Kal-di sa ina mi-bad gar-ra-du-ti-ya u-śi-
et terræ Kaldi, qui in exercenda potestate mea ....

pa- .... u-mal-li (75) 5 $\frac{1}{2}$ ....
, (accepi et) ..... implevi. ....

ul-tu su-bul mie a-di pa-as-qi .... eli
inde a via aquarum ad .... supra

hekali matāt .... (76) gusuri irin se-ḫu-ti
palatia terrarum .... Trabes pineas, cæsas (?),

sa ki-i e-ri-is ḫa-sur-ri a-na
quæ sicut tectum (essent), trabes conjungentes (?), propter

uṣ-ṣu-ni ṭa-a-bu bit mat . . . . . mat Lib-na-na
firmitatem, productum (?) terræ . terræ Libnana

u mat Am-ma-na-na (77) u-śa-lil-si-na kun-ni-i
et terræ Ammanana, aggessi eas. Fundamenta

u-sa-lik a-na ṣur-ru-uḥ śi-ma-a-ti sa . . . . . . abni
attuli ad turrim thesaurorum, quæ . . . .

si-par . . . . ab-ni uś-śi-va bābu (78) zululi
. . . . saxa evelli, et portam, postes

irin sur-van tu-ʾ-ma-te mu-na-ʾ-ḥi sa e-ri-bi-
pineos, cupresseos, conjunctos, firmos, quorum pul-

si-na e-ri-śi-na i-ziq-qu lub-bu (79)
chritudo (et) natura (?) defendunt partem interiorem,

i-na sib-bu za-ḥa-li-e u ib-bi u-sal-bis-va e-ma
tholo marmoreo et puro texi, et firmiter

bābani u-rat-ti aryaï alpi lamsi
portas disposui; leones, tauri marmorei, leones marmorei,

sa bi-na-te ma-ʾ-su-nu uk-ku-lu ḥi-id-lu-bu
quorum . deceperunt variantes

ku-uṣ-bu (80) ni-ri-bi u-sa-aṣ-bit-va a-na tap-
formâ. Locos vicinos occupatos feci et ad admi-

ra-a-te u-sa-az-zi-iz i-lu-i im-tav abnu
rationem prosilientes feci; columnas splendentes saxi

pa-ru-ti i-na ki-ta-su-nu az-li-va u-nam-me-ra
politi subter (in) eos demisi et significavi

mu-ṣu-u (81) u ṣa-lam ab-ni ma-ṣar (?) su-
exitum, et imaginem saxeam, vim (?) ponde-

par ili rabûti bi-nu-ut . . . . . u-sa-aś-ḫir
rosam deorum magnorum, productum. . . . . . murari jussi

. . . . . pu-luḫ-tu u-sar-si (82) ṣik-kat kar-ri
, reverentiæ participem feci. Laminas politas

ḫuraṣ kaśp u parzil a-na pat . . . . . al-me-
aureas, argenteas et ferreas in ambitu . . . . lucentes

si-na-ti va u-sa-an-bi-ṭa bu-un-ni-si-in (83) a-na
feci eas et ostendi figuras earum. Ad

su-bat sarru-ti-ya ad-ma-an sa as-si ni-sik-ti
quietem imperii mei templum, quod extuleram, pretiosos

abni si-par . . . . ar-ma-a ki-rib-sa (84)
lapides . . . . injeci parti interiori ejus.

hekali . . . . . ḫi-ṭa-a-ti na-sa-a . . . . ka-ri epis
Palatia, ... fossas (?) . . . . arces faciens.

sar mu-rib . . . . . e-pi-si-sun a-na su-me-si-in
rex bene disponens, res eorum ex nominibus earum

ab-bi (85) bâbi me-sa-ri mus-te-zir
(rerum) nuncupavi. Portas regias (?), includentes

di-in mal-ki sa kip-rat arba-ti mu-rib . . . . . ru
dona regum regionum quattuor, disponens, (addens ?)

bi-lat sade u ta-ma-a-ti (86) mu-se-ri-bu ḫi-zib
tributa montium et lacuum. proferens ?

ad-na-a-ti a-na ma-ḫar sar bel-su-un azkur
dona ad faciem regis, domini eorum, celebravi

zi-kar bâbi-si-in.
memoriam portarum eorum (donorum).

TRADUCTION.

Palais de Tiglat-Piléser, grand roi, roi puissant, roi des légions, roi du pays d'Assur, roi de Babylone, roi du pays des Sumers et des Accads, roi des quatre régions, le juste, le belliqueux, qui, respectant les dieux, a dispersé les ennemis comme un monceau de blé et les a regardés comme des bâtons, le roi qui dans le souvenir d'Assur, de Samas et de Marduk, les grands dieux, règne sur les pays depuis la mer de Bit-Yakin jusqu'au pays de Bikni, situé vers le lever du soleil, et depuis la mer vers le coucher du soleil jusqu'à l'Égypte, et exerce sa domination sur eux.

Depuis le commencement jusqu'à la dix-septième année de mon règne je subjuguai les peuples Itu', Rubu', Khamarani, Lukhūatu, Kharilu, Rubbūrapiqu, Khirānu, Rabilu, Nasiru, Gulusu, Nabatu (les Nabatéens), Raqu, Ka. . . ., Rummulusu, Adile, Kibre, Ubudu, Gurumu, Khudadu, Damunu, Dunanu, Nilqu, Rade, Da. . . ., Ubulu, Karma', Amlatu, Ru'a, Qabi', Li'tāu, Marusu, Amatu, Khagarānu, la ville Khurigalzi, la ville Adi. . . ., la ville Birtu de Sarragiti, la ville Birtu de Labbanat, la ville Birtu de Kar-Bel, le pays de tout le peuple Arumu qui demeure sur les bords du Tigre, de l'Euphrate et du Surappi jusqu'au fleuve Ukni, qui est près de la mer inférieure; je tuai leurs guerriers, j'enlevai leurs dépouilles, je réduisis les hommes d'Arumu, autant

qu'il y en avait, sous la domination du pays d'Assur, et je mis au-dessus d'eux mes satrapes et mes préfets.

Près de Tul-Khamri, qu'ils appellent la ville Khumut, je fondai une ville; je la nommai Kar-Assur. J'y plaçai des hommes des pays qui étaient devenus le butin de mes mains.

Dans les temples brillants de Nipur, de Babylone, de Kuth, de Varka, les forteresses des peuples, j'élevai sur les autels des victimes de grande valeur et les immolai à Bel-Zirbanit, à Nébo, à Tasmit, à Nergal, à Las, les grands dieux, mes maîtres.

Je fis tributaire tout le peuple maître de la vaste Kardunyas, et je mis au-dessus de lui un roi. Je me rendis maître de la tribu errante de Buqudu, je tuai ses guerriers et enlevai ses riches dépouilles. Je mis sous la domination du pays d'Assur cette tribu Buqudu, la ville Lakhiru, qui est la partie de la ville Khilimmu abondante en puits, la ville Pillutu, limitrophe de l'Élymaïs, et je remis la ville Arrapkha entre les mains de mes préfets et de mes gouverneurs. Je transformai le pays Kaldudu dans son ensemble, je plaçai ses habitants au milieu du pays d'Assur. Je balayai la Chaldée dans toute son étendue comme la poussière.

Je tuai les guerriers de Nabu-sabsi-pal-Silāni sur les murs de Sarrapani, sa ville; lui-même, je le mis sur des pieux hors des portes de sa ville et livrai son pays à un gouverneur. J'anéantis la ville Sarrapani, j'enlevai 55.000 hommes, leurs biens, leurs dépouilles, leurs trésors, leurs richesses, leurs femmes,

leurs filles et leurs dieux. Je détruisis cette ville et celles de son voisinage, je les dévastai, les brûlai et en fis des monceaux de ruines.

Je m'emparai de la ville Tarbasu, de la ville Yapallu. J'enlevai 30,000 hommes avec leurs biens, leurs trésors, leurs richesses, leurs dieux. J'anéantis ces villes et celles de leur voisinage comme un monceau de blé.

Zaqiru-pal-Sa'alli négligea les préceptes des grands dieux. Je le pris lui-même avec ses grands hommes; je les chargeai de chaînes en fer et les poussai en Assyrie.

Les habitants du pays Bit-Sa'alli furent effrayés et prirent la ville Dur... pour fort. Je conquis cette ville au moyen de fossés et je regardai ses hommes comme la poussière; j'en enlevai 54,000, leurs biens, leurs dépouilles, leurs trésors, leurs richesses, leurs femmes, leurs fils, leurs filles et leurs dieux; je balayai le pays Bit-Sa'alli dans tout son entier comme un monceau et dévastai ses domiciles. Je mis ces pays sous la domination du pays d'Assur.

Je renfermai Dugab, fils d'Amukkâni, dans la ville Sape, sa ville capitale; je tuai ses nombreux guerriers devant ses portes. Je coupai les plantations de mastic qui étaient près de sa citadelle, n'en laissant rien au possesseur. Je détruisis toutes ses villes, les dévastai et les livrai aux flammes. Je ravageai le pays Bit-Silâni, le pays Bit-Amukkâni et le pays Bit-Sa'alli, dans leur ensemble, comme

un monceau de blé, j'en fis des amas de poussière.

Je pris comme tribut de Balasu, fils de Dakkuri, de l'argent, de l'or, des pierres précieuses. La crainte immense d'Assur, mon seigneur, s'empara de Marduk-habal-iddīn, fils de Yakin, roi de la mer, lequel sous les rois mes pères n'était pas venu pour payer le tribut et n'avait pas embrassé leurs pieds. Il vint audevant de moi dans la ville Sapiya; il embrassa mes pieds. Je reçus comme tribut de lui de l'or en abondance, poussière de la terre de son pays, des vases à boire en or, des pierres, de nombreux vêtements précieux de toute espèce, des bœufs, des moutons.

Les pays Namri, Bit-Sangibuti, Bit-Khamban, Sukbarzu, Barru, Bit-Zualzas, Bit-Matti, la ville Niqusa, les pays Umliyas, Bit-Taranzaï, Parsua (la Perse), Bit-Zatti, Bit-Abdadani, Bit-Kapsi, Bit-Sangi, Bit-Ursakki, Bit-Istar, la ville Zakruti, le pays Gizini, le pays Nissā, la ville Sibur, la ville Urimzan, les pays Ra'usan, Buztuz, Ariarmi, Salsu-ni, Araquttu (l'Arachosie), Kar-Zipra, Guqinana, Bit-Sakzuad, le pays Silkhasi, qui était un lieu fortifié, nommé «le fils de Babylone,» le pays Rū jusqu'au pays Bit-Dur, le pays Uskaqqa jusqu'au pays Sikra, qui produit de l'or, les provinces de la Médie éloignée, je les couvris comme de poussière, dans toute leur étendue, et je tuai beaucoup de leurs guerriers. J'enlevai 65,000 hommes, leurs biens, leurs chevaux, leurs vaches, leurs bœufs et leurs moutons sans nombre. Je détruisis leurs

villes, les dévastai, les livrai aux flammes et les changeai en amas de poussière. Je mis sous la domination de l'Assyrie les pays Namri, Sangibuti, Bit-Khamban, Bit-Suharzu, Bit-Barrua, Bit-Zualzas, Bit-Matti, la ville Niqqusa, les pays Umliyas, Bit-Taranzai, Parsua (la Perse), Bit-Zatti, Bit-Abdadani, Bit-Kapsi, Bit-Sangi, Bit-Urzakki, la ville Bit-Istar, la ville Zakruti, située dans la Médie éloignée. Je reconstruisis les villes de ces pays, j'y établis l'adoration d'Assur, mon seigneur, j'y plaçai des hommes des pays qui étaient devenus le butin de mes mains, et je mis au-dessus d'eux mes satrapes, mes préfets. Je dressai l'image de ma royauté dans le pays Tikra. J'ensemençai la ville Bit-Istar, la ville Sibur, le pays Ariarmi, la ville Silkhasi, qui avait été un lieu fortifié, nommé « le fils de Babylone, » et je m'emparai du pays Ellipaï et de la maîtresse de toutes les villes de montagne jusqu'au pays Bikni; j'en enlevai des chevaux, des vaches et des moutons. Je remportai la victoire et la gloire d'Assur, mon seigneur, qui règne parmi toutes les montagnes. . . . . . . Assur, mon seigneur, l'(?)enleva, et celui-ci vint au-devant de moi dans la ville de Tiglat-Piléser et embrassa mes pieds. . . . . . . Assur, le puissant parmi les rois, me conduisit en Médie la grande, située vers le lever du soleil. Je conquis entièrement le pays Kirkhu et le mis sous la domination de l'Assyrie. J'y établis ma royauté, j'y établis l'adoration d'Assur, mon seigneur. . . . .

. . . .

Je mis Idibi'il au-dessus de l'Égypte pour remplir l'office de Nigab.....

Je pris comme tributs de Kustaspi, du pays Kumukhaï (Comagène); de Urik, du pays Qûaï; de Sibittibi'il, de la ville Gublaï; d'Enilu, du pays Khamtaï; de Panammû, de la ville Samlaï; de Tarkhulara, du pays Gamgumaï; de Sulumal, du pays Meliddaï; d'Uassurme, du pays Tabalaï; de Uskhitti, de la ville Tukhanaï; de Tukhamme, de la ville Istundaï; de Tanbi'il, de la ville Arvadaï; de Sanibu, de la ville Bit-Ammanaï (Ammon); de Salamanu, du pays Ma'baï (Moab); de Mitinti, du pays Askalunaï (Ascalon); de Yahukhazi (Joakhaz), du pays Yahudaï (la Judée); de Qausmalaka, du pays Udumuaï (Edom); de Khânûnu (Hanon), du pays Khazataï (Gaza), de l'or, de l'argent, de l'étain, du fer, de l'antimoine, de précieux vêtements de toile, des vêtements de leurs pays, des produits de la mer et de la terre, des dépouilles de leurs pays, des biens de la royauté, des chevaux et des bêtes de trait.

Uassurme, du pays Tabalaï, régnait contre l'autorité de l'Assyrie, et il ne vint pas au-devant de moi. J'envoyai vers lui mes préfets et mes rabsaks. Je mis Lulli, fils de Lamamana, sur le trône de sa royauté; je pris 10 talents d'or, 1,000 talents d'argent et 2,000 chevaux.

J'envoyai mes préfets et des rabsaks à la ville Surri (Tyr), à laquelle Métenna, de la ville Surraï (Tyr), avait imposé 150 talents d'or.

Ayant les oreilles ouvertes, attentives et favorables, lesquelles Nukimmut, le grand parmi cent dieux, le grand dieu, m'avait données, je construisis un palais de pin . . . . . et Bit-Khitlanni, semblable à un palais du pays Khatti (Syrie), pour mon repos, dans la ville Kalkhi (Chalach).

J'augmentai depuis le fleuve du Tigre la mesure de la terre située au delà des palais de mes anciens pères . . . . . . Je versai un chemin d'eaux rapides sur une grande pierre foncée, comme sur une montagne; je fis. . . et je posai leurs fondements. Je couvris leurs portes de peaux d'animaux marins, de bois de sandal, d'ivoire, de bois de tamaris et de cyprès. Je reçus des tributs des rois du pays Khatti (Syrie) et des princes de l'Arimi (Aram) et de la Chaldée, et j'en remplis mes palais (?) . . . . . J'apportai des poutres taillées de pin, pour servir de toits, des poutres à joindre, pour la solidité, produits du pays Libnana (Liban) et du pays Amanana (Amanus). Je jetai les fondations d'une tour de trésors . . . . . . et la porte, ses colonnes de pin et de cyprès, bien emboîtées et solides, dont la bonne qualité garantit la partie intérieure, je les couvris d'une coupole de marbre blanc et les arrangeai solidement; des lions et des taureaux de marbre excitèrent l'admiration par leurs formes variées. J'occupai les places contiguës et les fis ressortir d'une manière admirable; j'y déposai des colonnes brillantes de pierre polie et désignai la sortie (de l'édifice). Je fis dresser une image de pierre, signe puissant des

grands dieux, par laquelle j'inspirai le respect au monde. Je fis reluire autour d'elle des plaques polies en or, en argent et en fer, et les ornai de figures.

Je plaçai, pour repos de mon gouvernement, des pierres précieuses dans le temple que j'avais construit.

Après avoir fait construire des palais, des fossés, des châteaux, j'en nommai, en roi prévoyant, les choses par leurs noms.

En disposant les portes royales qui renferment les dons des rois des quatre régions, en ajoutant les trésors des montagnes et des lacs, et en faisant montrer les présents au roi, le maître des tributaires, j'honorai la mémoire de ces portes.

NOTES.

Ligne 2, *idlu*. Voir *W. A. I.* II, pl. I, n° 173; Oppert, *Dour-Sark.* p. 113.

Ligne 2, *qardu*. Voir Oppert, *ibid.*

Ligne 2, *ababis*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 8; Schrader, *K. A. T.* p. 288, 289, 334.

Ligne 2, *ziqibis*. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 373.

Ligne 3, *napaḥ*, d'après M. Oppert.

Ligne 4. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 138, 139.

Lignes 8-9. Voir Schrader, *ibid.* p. 32, 33.

Ligne 10, *sapiṭi-ya*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 4, 13.

Ligne 10, *piḥati*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 90; Ménant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 395.

Ligne 11, *sipar* « beauté. » Voir Layard, *Inscriptions in the cuneiform character*, pl. XXXVIII, l. 9; Oppert, *Dour-Sark.* p. 7. Comp. שפר; arabe سفر « briller. »

Ligne 11, *lasanān*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 111.

Ligne 12, *śangūti*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, n° 166.

Ligne 13, *śapari*; arabe سفر « disperser », III « voyager. »

Ligne 14, *salaṭ*. Voir Ménant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 152.

Ligne 15, *usaśdir*; héb. סֵדֶר « ordo; » chald. סְדַר « disposuit. »

Ligne 15, *ḫuḫaris*. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 416.

Ligne 16, *sa'ari*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 130.

Ligne 16, *usadgila*. Voir *Les fastes de Sargon* (Oppert et Ménant), l. 117, 121.

Ligne 16, *assipik*; héb. שפך; arabe سفك « fundere, effundere. »

Ligne 19, *ade*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 18.

Ligne 20, *biruti*, plur. de *biritu*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 127; d'après Schrader (*K. A. T.* p. 179), *kusritu*.

Ligne 20, *alqā*; arabe لقى « jeter, lancer. »

Ligne 22, *usaḫriba*; arabe خَرَّبَ « vastavit; » héb. חָרַב « vastatus est. »

Ligne 22, *darumme*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 270.

Ligne 23, *eṣir*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 108.

Ligne 24, *kiri*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, p. 14; Oppert, *Dour-Sark*. p. 5.

Ligne 24, *ana bel ul ezib*. Schrader (*K. A. T.* p. 129) : « überliess sie dem Besitzlosen. »

Ligne 27, *melamme*. Voir *W. A. I.* I, pl. IX, c. 1, l. 41.

Ligne 27, *epar*; héb. עָפָר.

Ligne 28, *nisikti*. Voir Schrader, *K. A. T.* p. 131.

Ligne 33, *parrāti*; héb. פַּר, פָּרָה.

Ligne 37, *akki*; héb. נָקָה; arabe نَقِيَ « purus fuit. »

Ligne 38, *altil*; héb. שָׁתַל, syr. ܫܬܠ; arabe شَتَلَ (vulg.) « plantavit. »

Ligne 39, *qurdi*, d'après M. Oppert. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 194.

Ligne 39, *tanitti* « gloria, » d'après M. Oppert. M. Ménant (*Le syllabaire assyrien*, II, p. 189) traduit ce mot : « loi, décret. »

Ligne 62, *anna, abar*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 1057; I, p. 11.

Ligne 63, *ṣimdat*. Voir Smith, *The phonetic values of the cuneiform characters*, n° 313; héb. צֶמֶד; éth. ፀምድ (*ṣemde*) « jugum, par boum. »

Ligne 67, *nigilti* (rac. גלה). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 980.

Ligne 67, *ḥaśiśśi*; arabe حس. Voir Norris, *Ass. Dict.* II, p. 437; Ménant, *Le syllabaire assyrien*, II, p. 197; Oppert, *E. M.* II, p. 339.

Ligne 67, *palkie*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 339; *W. A. I.* I, pl. 47, c. vi, l. 68.

Ligne 67, *irin*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 90; Id. *Dour-Sark.* p. 6, *alib.*

Ligne 68, *multa'ti* « quies, » d'après M. Oppert. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 801.

Ligne 69, *misaḥti*; chald. מְשַׁח; arabe مَسَحَ « mensus est. »

Ligne 69, *usali* (rac. עָלָא).

Ligne 71, *subul*; arabe سَبِيل « chemin, route. »

Ligne 71, *izzuti*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 331.

Ligne 71, *pilū*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 7.

Ligne 71, *asbuk*; héb. שָׁפַךְ; arabe سَفَكَ; syr. ܣܦܰܟ « fudit, effudit. »

Ligne 72, *isdi* « fundamenta, » d'après M. Oppert.

Ligne 72, *usakkiri*; éth. አንከረ (*'ankara*) « miratus est; » arabe نُكْرٌ « res mirabilis » (rac. נכר).

Ligne 73, *kamśi*. Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 6, *alib.*

Ligne 73 « sandalide, ebore. » Voir *ib.*

Ligne 73, *muṣukkanni*. Voir *l. c.* p. 7.

Ligne 73, *daprāni*. Voir *l. c.* p. 6; *E. M.* II, p. 344.

Ligne 74, *mibad;* chald. מַעְבַּר. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 727.

Ligne 76, *sehuti;* arabe سحت « arracher avec la racine; » héb. שחה « dejicere, prosternere. »

Ligne 76, *eris;* arabe عرش II « tecto instruere, » عَرْشٌ « tectum; » héb. עֶרֶשׂ « Himmelbett. »

Ligne 76, *hasurri;* arabe حشر « assembler, réunir; » héb. חֲשָׁרָה « congregatio. »

Ligne 76, *assuni;* arabe حصن « être fort; » éth. ሐጺን (*haṣin*) « ferrum. »

Ligne 77, *uśalil;* héb. סָלַל « aggessit. »

Ligne 77, *usalik* (rac. הלך).

Ligne 77, *surruh;* héb. צְרִיחַ « arx, turris. »

Ligne 77, *śimâti.* Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 20, *alib.*

Ligne 77, *uśśi* (rac. נסע).

Ligne 78, *zululi.* Voir Oppert, *E. M.* II, p. 108; Lenormant, *E. A.* I, 3, p. 16.

Ligne 78, *survan.* Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 6, 7.

Ligne 78, *tu'mate;* arabe تُؤَامٌ « joint à un autre. » Voir héb. תאם, *Gesen. Thes.*

Ligne 78, *muna'hi* (rac. נוח).

Ligne 78, *eribisina, eriśina.* Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 831.

Ligne 78, *iziqqu;* héb. זִכָּה (*Pi.*) « purgavit, mundavit »); arabe زكا « purus fuit. »

Ligne 79, *sibbu* (סבב). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 831.

Ligne 79, *zahale.* Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 336.

Ligne 79, *ibbi.* Voir *l. c.* I, p. 68.

Ligne 79, *ema.* Voir *l. c.* III, p. 831.

Ligne 79, *uratti.* Voir *Les fastes de Sargon*, l. 161; *Dour-Sark.* p. 25.

Ligne 79, *alpi, lamsi.* Voir Oppert, *E. M.* II, p. 91.

Ligne 79, *ukkulu;* héb. נָכַל « decepit. »

Ligne 79, *hidlubu* (חלף). Comp. Norris, *Ass. Dict.* II, p. 408.

Ligne 79, *kuṣbu;* héb. קֶצֶב « forma. »

Ligne 80, *niribi*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 744.

Ligne 80, *paruti*. Voir Norris, *ib.* Comp. arabe برى, فرى, بُرَايَة « éclat de bois. »

Ligne 80, *usaṣbit* (rac. צבת).

Ligne 80, *taprate*. Voir *Les fastes de Sargon*, l. 165; Oppert, *Dour-Sark.* p. 7, *alib.*

Ligne 80, *usazziz* (rac. נזז). Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 828. Comp. *W. A. I.* II, pl. XI, l. 70, pl. XIII, l. 29.

Ligne 80, *ilui*; héb. אַיִל. Voir *Ges. Thes.*

Ligne 80, *imtav*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 744.

Ligne 80, *ina kitasuna*. Voir Norris, *l. c.* II, p. 630.

Ligne 80, *azli* (rac. דלא, זלא).

Ligne 81, *supar* « pondus. » Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 7.

Ligne 81, *usaśḫir*. Voir Oppert, *E. M.* II, p. 296, *alib.*

Ligne 81, *usarsi*; chald. רְשָׁא « potuit, » aph. « potestatem, facultatem dedit. »

Ligne 82, *ṣikkat karri*. Voir Norris, *Ass. Dict.* I, p. 319; II, p. 608.

Ligne 82, *alme*; arabe لَمَعَ « briller. »

Ligne 82, *usanbiṭa*; héb. נבט « spectare, aspicere. »

Ligne 82, *bunni* « tabulæ sculptæ. » Voir Oppert, *Dour-Sark.* p. 9.

Ligne 83, *assi* (rac. נשא).

Ligne 83, *armā* (rac. רמא).

Ligne 84, *murib*. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 850.

Ligne 84, *abbi* (rac. נבא).

Ligne 85, *mesari*. Voir Norris, *l. c.* III, p. 882.

Ligne 85, *din*. Voir *ib.*

Ligne 85, *tamāti*. Voir *ib.*

Ligne 86. Voir Norris, *Ass. Dict.* III, p. 883.

LE CONCILE DE NICÉE,

D'APRÈS LES TEXTES COPTES ET LES DIVERSES COLLECTIONS CANONIQUES,

PAR M. E. REVILLOUT.

§ 5. Collections gauloises.

Le concile de Chalcédoine n'ayant rien changé en Occident, n'y représentait point une date qui pût limiter une période dans l'étude des collections canoniques.

Nous avons donc poursuivi cette étude, en ce qui touchait Rome, dans les trois premiers paragraphes de ce chapitre, jusqu'à un brusque bouleversement, préparé, il est vrai, par la situation politique de l'Italie, mais effectué surtout par l'influence de Denis le Petit.

Cette influence personnelle ne pouvait s'étendre très-loin, car l'empire romain n'existait plus. Aussi les diverses provinces occidentales n'abandonnèrent-elles pas, en même temps que Rome, pour la traduction d'un recueil grec, les éléments du vieux recueil romain qui unissait Nicée aux canons de Sardique et à une partie de la glose.

Ce groupe de Nicée, Alexandrie, Sardique, cité

tant de fois sous le nom de Nicée par les papes, nous le retrouvons également, après comme avant cette époque, dans plus d'un *Codex* qui fut propre, soit à la Gaule, soit à l'Espagne, et qui fit loi dans les Églises de la contrée où il parut.

La Gaule, par exemple, bien avant la conquête, avait déjà acquis une sorte d'autonomie, et la haine des barbares ariens venait encore échauffer et fortifier son courageux particularisme.

Dès le moment où les empereurs eurent cédé aux Visigoths la contrée qui s'étend au pied des Pyrénées, le reste des cités gauloises eurent un pressentiment du sort qui les attendait tôt ou tard, et elles songèrent à organiser une résistance nationale.

Les derniers Augustes se virent obligés de leur accorder des droits politiques assez étendus, un groupement qui unissait un certain nombre de provinces autour d'un centre, devenu une petite capitale, et où s'assemblaient chaque année leurs représentants en grandes sessions régulières, indépendamment de tout magistrat de l'empire. Ces assemblées intervenaient dans l'administration, dans le gouvernement, elles prenaient des décisions qui portaient le nom de *décrets*, elles communiquaient directement avec l'empereur par des légats; les gouverneurs ne pouvaient pas se refuser à insérer leurs actes dans le recueil officiel où s'inséraient les actes du pouvoir lui-même. Surveillant tous les fonctionnaires d'un œil inquiet, elles pouvaient mettre en accusation jusqu'à des préfets du prétoire, et elles le firent notamment pour l'un

d'eux, lorsqu'elles le soupçonnèrent d'entente avec le roi des Visigoths Euric, arien zélé, bien peu de temps avant le moment où l'Empereur lui-même, trahissant les espérances de ces bons patriotes, livra leur pays, malgré leurs efforts obstinés, à ce barbare fanatique et persécuteur.

Par la tenue de ces assemblées qui, comme les assemblées d'évêques, sont nommées *conciles* en droit romain, la ville d'Arles était devenue la capitale politique de sept provinces méridionales, et, en même temps, elle était en quelque sorte un centre religieux pour la Gaule entière.

En effet la nécessité de s'entendre, de se grouper, de centraliser les forces vives, n'était pas moindre pour les Gaulois au point de vue religieux qu'au point de vue politique. Le zèle pour la foi animait, soutenait ceux qui luttaient pour la patrie. L'évêque Sidoine Apollinaire allait encourager son peuple sur les remparts de Clermont assiégé, comme l'évêque saint Augustin sur ceux d'Hippone. D'ailleurs on pouvait déjà pressentir que sans doute il viendrait un temps où, dans ces provinces délaissées par un gouvernement croulant, l'Église subsisterait seule en face des barbares. Il importait donc de lui donner, autant que possible, un caractère national, d'en faire un tout compacte et forçant le respect par la puissance de son union.

La papauté comprit à merveille les besoins de la situation et facilita le mouvement, le dirigeant avec une sagesse profonde.

Dès qu'on put prévoir la cession définitive de l'Aquitaine et de la Narbonnaise première au roi des Visigoths Vallia par Honorius, un an avant l'édit de ce même empereur sur la vie politique octroyée aux Gaulois dans leurs assemblées d'Arles, le pape Zosime investissait de priviléges étendus les évêques de cette ville. Il en faisait, suivant l'expression qu'employèrent à ce sujet ses successeurs dans le siècle suivant, les *vicaires* de la papauté pour tout l'ensemble de la Gaule. Les autres métropolitains ou évêques étaient contraints à entretenir avec eux des rapports constants, car eux seuls, les prélats de la ville d'Arles, actuellement *la métropole* par excellence, ils eurent à donner aux évêques et aux prêtres qui, de quelques diocèses gaulois, voulaient se rendre auprès du pape, les lettres nécessaires pour les faire reconnaître et admettre à une audience. Bien que leur siége fît partie d'une province, la Viennoise, sur laquelle celui de Vienne, en vertu des vieilles divisions administratives, revendiquait les droits du métropolitain, ils eurent la présidence des conciles nationaux, les convoquèrent, les dirigèrent et exercèrent souvent tous les droits de vrais patriarches. Leur autorité était telle que l'un d'eux, se laissant enivrer d'un vain orgueil, parut s'écarter des traditions de soumission et de respect envers le pape. Le grand saint Léon dut le dépouiller, en conséquence, de ses priviléges, qu'il transféra, pour le moment, au métropolitain de Vienne. Mais ce fut pour lui une disgrâce toute personnelle, et, dès

qu'il fut mort, saint Léon se laissa fléchir par une supplique des Églises intercédant pour la primauté d'Arles, de cette ville, *mère des Gaules, la patrie commune pour tous, le siége permanent de la très-sublime préfecture et de tous les pouvoirs de l'État* « ... matrem omnium Galliarum ... hanc sublissima præfectura, hanc reliquæ potestates, velut communem omnibus patriam semper inhabitant. »

Ainsi grandissait constamment un patriotisme local qui, dans l'écroulement du monde romain, rappelait l'ancienne indépendance et servait de digue au flot barbare, quand les empereurs n'intervenaient pas pour livrer eux-mêmes leurs provinces.

Les papes, qui dès lors avaient pour les Gaulois une tendre prédilection, comme on peut le voir par le ton d'affectueux et confiant abandon de leur correspondance, ne négligeaient pas d'attiser ce vigoureux patriotisme, surtout au moment où se préparaient les derniers envahissements des Visigoths. Eux-mêmes ils réclamaient la réunion annuelle de grands conciles nationaux, convoqués par l'évêque d'Arles, où il le jugerait convenable, présidés par lui, et ayant pour but aussi bien l'union intime des évêques que la fidèle application ou le perfectionnement du droit ecclésiastique.

Dès lors, il y eut naturellement une première collection canonique gauloise. C'était celle qu'on lisait et qui faisait autorité dans ces conciles où les mêmes évêques s'assemblaient fréquemment sous une même direction; c'était celle où l'on insérait

les lettres, réponses et décrétales des papes avec lesquels les prélats gaulois étaient en communion intime et qu'ils consultaient fréquemment sur les questions douteuses et difficiles. Ce recueil, on s'y référait, on l'étudiait scrupuleusement, on l'invoquait à l'occasion des nouveaux canons qu'on adoptait. Le président du concile de Riez, tenu en 439, Hilaire d'Arles, signe en ces termes : « C'est en suivant les définitions des Pères que je souscris à ce qui a plu unanimement à mes saints coévêques, souscripteurs comme moi. » Et des mentions semblables se trouvent fréquemment dans les actes d'autres conciles tenus en Gaule.

Même après la conquête et durant les persécutions des Visigoths, le premier recueil gallo-romain ne se perdit pas. Nous le voyons réapparaître dans un concile tenu sous leur domination, au commencement du VI[e] siècle, dans des circonstances qu'il est bon de rappeler en quelques mots.

Celui des rois visigoths qui porta le dernier coup à la puissance romaine dans le midi de la Gaule, qui s'empara d'Arles, qui étendit ses possessions jusqu'à la Loire et jusqu'aux Alpes, Euric II, était un arien forcené. « Le nom de catholique, écrit de lui un contemporain, évêque de Clermont, Sidoine Apollinaire, est tellement odieux à sa bouche et à son cœur que l'on peut douter s'il n'est pas plutôt le chef de sa secte que le roi de sa nation. » Il fit tout pour déraciner le catholicisme dans ses États, laissant sans évêques les villes dont les évêques étaient

morts, et multipliant les vacances par le moyen du meurtre et de l'exil. Il avait repris les mœurs sans frein du vrai barbare et ne respectait rien, se croyant maître sans conteste et sans rivalité possible de ce qu'il avait arraché à un empire agonisant. Un autre barbare, Odoacre, était devenu roi de Rome. Le nord de la Gaule était partagé entre les Francs encore païens et une poignée de Gallo-Romains qui, sous un patrice, luttaient pour maintenir leur indépendance, mais sans songer à des conquêtes. Les chefs germains, dans leurs forêts, ambitionnaient et recherchaient l'alliance du roi visigoth. Les Burgondes le respectaient et le craignaient. Rien ne troublait sa sécurité et ne l'obligeait à garder les ménagements politiques qu'avaient encore eus ses prédécesseurs. Ses nouveaux sujets eurent à subir un joug de fer. Irrité par des résistances patriotiques, il mit au pillage et couvrit de ruines les plus belles provinces. Les catholiques en furent réduits à souffrir en silence, et il ne put être question sous son règne de droit disciplinaire ou de conciles généraux.

Mais les circonstances changèrent du temps de son fils Alaric II. Clovis, roi des Francs, après une série de victoires sur le patrice Syagrius, sur les autres chefs gallo-romains et armoricains, sur les Allemands, etc. se convertit au catholicisme. Dès lors, les barbares ariens, goths ou burgondes commencèrent à craindre pour eux-mêmes. Ils sentaient que le roi des Francs allait trouver chez eux des

alliés naturels, les Gallo-Romains orthodoxes, dont il partageait maintenant la foi. Ceux dont ils avaient violenté tous les sentiments religieux, qui les détestaient comme hérétiques persécuteurs, ne pouvaient manquer d'appeler de tous leurs vœux le roi baptisé par le saint évêque Remy, et ils lui ouvriraient les portes. Il fallait essayer de calmer leurs rancunes et de leur faire oublier le passé, à force de bonne volonté, de concessions, de tolérance.

Le roi Alaric II, fils d'un tyran cruel et belliqueux, prit dès ce moment le contre-pied de la politique paternelle.

Il s'attacha à conserver avec les Francs une paix perpétuelle, et, pour rester en meilleurs termes avec Clovis, il alla jusqu'à lui livrer le patrice gallo-romain Syagrius, qui, après sa défaite, s'était réfugié chez les Visigoths. La paix fut solennellement jurée des deux parts en l'an 504.

Dès lors, confiant dans les traités, Alaric tourna tous ses soins à se concilier l'affection de ses sujets gallo-romains. Il songea d'abord à leur donner un code spécial, tel qu'ils pouvaient le désirer. Le *spectabilis Anianus*, avec une commission de prêtres et de patriciens de leur race, fut chargé d'extraire ce code des anciennes lois impériales. Quand il fut achevé, Alaric le fit approuver par les évêques et par les représentants élus des provinces. Puis, le confirmant par un commonitoire royal, il le promulgua le 3 des nones de février 506.

Avoir soumis à l'approbation des évêques catho-

liques l'œuvre législative nommée *Breviarium Alaricum*, c'était déjà avoir montré une grande condescendance pour les sentiments religieux de la masse de ses sujets. Alaric ne s'en tint pas là. Il autorisa les évêques à se réunir en concile pour mettre la dernière main au droit canonique et disciplinaire applicable dans ses États.

Cette assemblée se tint dans la ville d'Agde, sous la présidence de saint Césaire, métropolitain d'Arles, le 3 des ides de septembre de cette même année 506.

Peu accoutumés aux bons procédés de la part des rois visigoths, et touchés de la permission qui leur était accordée comme d'une insigne faveur, les évêques en exprimèrent tout d'abord leur reconnaissance pour Alaric. Les actes commencent en ces termes : « Le saint concile s'étant assemblé dans la ville d'Agde, au nom de Dieu, par la permission de notre seigneur le roi très-glorieux, très-magnifique et très-pieux, nous avons fléchi les genoux en terre et nous avons imploré le Seigneur pour son règne, sa longévité, et pour le peuple, demandant à Dieu pour son royaume qu'il l'étendît dans la félicité, le gouvernât suivant la justice et le protégeât par le courage, celui qui nous a donné le pouvoir de nous réunir. »

La convocation autorisée par Alaric avait été faite pour un objet stipulé dans les termes les moins limitatifs. En effet, après un si long intervalle d'isolement et de désordre, il s'agissait de rétablir l'inté-

gralité de la jurisprudence ecclésiastique, en voyant lesquelles des anciennes règles en restaient encore applicables dans la situation du moment, créée par près d'un demi-siècle de domination de barbares hérétiques. L'examen devait donc porter à la fois sur la discipline du clergé, sur les ordinations des évêques et des prêtres, etc., ou généralement sur toutes les questions relatives aux besoins des églises gauloises dans les États des Visigoths « . . . . . de disciplina et ordinationibus clericorum atque pontificum, vel de Ecclesiarum utilitatibus tractaturi. »

On commença par décider qu'on lirait par ordre les canons et les statuts des Pères, en un mot le recueil dont nous avons déjà parlé et qu'on consultait autrefois dans les conciles nationaux de la Gaule encore romaine. « In primis id placuit, ut canones et statuta patrum per ordinem legerentur. »

Cette lecture achevée, il parut qu'il pouvait être, vu les circonstances, indispensable de se montrer miséricordieux dans l'application de certaines règles secondaires, un peu négligées, sinon oubliées, dans quelques provinces, et dont la remise en vigueur eût jeté une grande perturbation dans une partie du clergé. « Quibus lectis, placuit . . . . . quanquam aliud patrum statuta decreverint . . . . . habita miseratione, etc. » Pour d'autres, au contraire, d'essentielle importance, on jugea bon, non-seulement de les conserver, mais encore de les rappeler d'une manière expresse et spéciale. C'est ce qui eut lieu notamment pour une décrétale du pape Innocent et

un avis du pape Siricius, qui furent textuellement cités relativement à la continence ecclésiastique : « Placuit etiam, ut si diacones aut presbyteri conjugati ad torum uxorum suarum redire voluerint, Papæ Innocentii ordinatio, et Siricii episcopi auctoritas, quæ est his canonibus inserta, conservaretur. » (*Epistola S. Innocentii papæ..... etc.*) Le reste des décisions prises ou des règles renouvelées par le concile d'Agde était également motivé par l'état actuel des choses, au point de vue des mœurs barbares, des rapports du clergé avec la société dans laquelle il vivait, comme en ce qui concernait les possessions ecclésiastiques, leur administration, etc.

C'était un complément nécessaire de la collection canonique appliquée avant l'invasion, qui, conservée avec grand soin par les métropolitains d'Arles, avait été, par une nouvelle lecture au sein du concile, pour ainsi dire rajeunie et consacrée de nouveau dans toutes les décisions que l'on n'avait pas modifiées.

Cette collection canonique, d'origine gallo-romaine, devenait ainsi visigothique par la permission d'Alaric II. Elle n'allait pas tarder à être franque par la volonté de Clovis.

Clovis attendait l'occasion d'une rupture avec Alaric, et celui-ci la lui fournit par suite de ses terreurs mêmes. Il sentait bien que les catholiques ne pouvaient oublier si vite près d'un demi-siècle de persécutions, surtout sachant quels étaient les mobiles intéressés qui dirigeaient depuis peu le roi des Visigoths. Il s'attendait donc à les voir accourir au-

devant des Francs quand ils entreraient dans son royaume. Il se croyait surtout trahi par les évêques, et il en vint à des mesures de persécution tracassières contre un certain nombre d'entre eux, les expulsant de leurs siéges, les emprisonnant, les exilant, leur faisant subir des procès publics et des poursuites au criminel. Cette conduite eut pour résultat la prompte réalisation de ses craintes. Averti, appelé par des populations dont l'irritation contre les Ariens qui les gouvernaient s'était réveillée de plus en plus vive, Clovis annonça qu'il entreprenait une guerre sainte pour secourir ses coreligionnaires les orthodoxes du midi de la France. « Je souffre, disait-il, avec grande peine que ces Ariens occupent une partie des Gaules. Allons, avec le secours de Dieu, les vaincre et conquérir ce pays[1]. » Ses succès furent des plus rapides. Alaric II, vaincu, fut tué à la bataille de Vouillé en 507, un an seulement après la tenue du concile d'Agde. Les Francs s'emparèrent de la plus grande partie des provinces qu'il possédait dans les Gaules, et ils auraient conquis le

[1] Clovis fit aisément considérer à ses troupes cette expédition comme une véritable croisade pouvant racheter leurs nombreux péchés, et comme, pour la faciliter, il ne fallait pas trop effrayer les populations, il défendit expressément, avant d'entrer dans le pays des Goths, de piller les vases sacrés des églises ni de faire aucune insulte aux vierges et aux veuves consacrées à Dieu, aux clercs, à leurs enfants ou aux serfs des églises. En passant dans le territoire de saint Martin de Tours, il ordonna même de mettre à mort un soldat qui avait dérobé du fourrage : « Où serait l'espérance de la victoire, s'écria-t-il, si on offense saint Martin ? » (Voir Fleury, *Hist. eccl.* liv. XXXI, n° 6.)

reste, si Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, ne s'était hâté d'intervenir en se déclarant tuteur de son fils et régent de son royaume.

La ville d'Arles est une de celles qui échappèrent alors aux Francs; mais la plupart des signataires du concile d'Agde se trouvaient devenus les sujets de Clovis. Ils figurèrent en grand nombre à un concile tenu en 511, dans la ville d'Orléans, par ordre du roi mérovingien. Des quatre métropolitains qui avaient assisté saint Césaire dans la présidence du concile d'Agde, trois se retrouvaient à Orléans, et l'un d'eux même y présidait, le métropolitain de Bordeaux.

En ordonnant la convocation de ce concile, Clovis se conformait à une politique que lui et ses fils ont suivie en général, et qui a puissamment contribué à consolider leur domination. A l'imitation des Romains, ils évitaient avec grand soin de changer brusquement les lois ou les habitudes des peuples qu'ils avaient conquis. Ainsi que l'a établi Godefroy (Préface du *Code Théodosien*, p. CXCVI), ils conservèrent aux Goths, ainsi qu'aux Romains et aux Burgondes, le droit spécial qui les régissait. En ce qui touchait la discipline ecclésiastique, le concile d'Agde avait rétabli l'unité de la jurisprudence dans les Églises du Midi. Mais dans celles du Nord qui possédaient la même foi, les mêmes traditions religieuses et nationales, rien de pareil n'avait eu lieu. Il convenait donc d'étendre l'œuvre d'Agde, en la complétant au besoin, à toutes ces Églises sœurs, qui se trou-

vaient réunies de nouveau sous une même domination, grâce aux conquêtes de Clovis. En conséquence, le roi des Francs jugea bon de convoquer lui-même un concile, afin de donner aux lois religieuses une sanction officielle et de les rendre exécutoires dans tout l'ensemble de son royaume. Il était naturel qu'un des vice-présidents du concile d'Agde, continuant la tradition, présidât ce nouveau concile.

Un questionnaire fut rédigé relativement aux points qui paraissaient demander un examen spécial. Pour répondre à ce questionnaire, les Pères d'Orléans, comme les Pères d'Arles, se référèrent d'abord au contenu de la vieille collection gauloise, et, notamment dans le canon 14, ils indiquèrent expressément qu'ils se bornaient à rappeler, en les renouvelant, les anciennes décisions, « antiquos canones relegentes, priora statuta credidimus renovanda, ... » Ainsi leur œuvre était à son tour un complément de celle du concile précédent, tenu à Agde sous la présidence de saint Césaire.

Ce grand prélat n'était plus à leur tête. Il se trouvait séparé d'eux par les frontières flottantes de royaumes barbares, mais ses amitiés et des traditions, chères au souvenir de tous, le rattachaient bien plus aux provinces gauloises, en très-grande partie possédées par les Francs, qu'aux provinces visigothiques d'Espagne, placées dernièrement sous sa juridiction.

Le pape Symmaque, en effet, après les conquêtes de Clovis dans le midi de la Gaule, avait accordé comme compensation à saint Césaire les droits de

vicaire de la papauté pour tout le royaume des Visigoths, l'Espagne comprise. « Decernimus, lui disait-il dans une de ses lettres, ut circa ea, quæ tam in Galliæ quam in Hispaniæ provinciis de causa religionis emerserint, solertia tuæ fraternitatis invigilet; et si ratio poposcerit præsentiam sacerdotum, servata consuetudine, unusquisque tuæ dilectionis admonitus auctoritate conveniat; et si Dei adjutorio controversia incidens amputari poterit, ipsius hoc meritis applicemus; alioquin existentis negotii qualitas ad sedem apostolicam te referente perveniat; ut cunctis ordine suo peractis, unde inimicus bonitatis sibi blandiatur, locum invenire non possit..... Et in hac parte magnopere te volumus esse sollicitum, ut si quis de Gallicana vel Hispana regionibus, ecclesiastici ordinis atque officii, ad nos venire compulsus fuerit, cum fraternitatis tuæ notitia iter peregrinationis arripiat : ut nec honor ejus per ignorantiam aliquam contumeliam patiatur, et ambiguitate depulsa a nobis animo securo in communionis gratiam possit admitti. » Les prêtres ou prélats espagnols furent donc obligés, comme longtemps l'avaient été tous les Gallo-Romains, de s'adresser à l'évêque d'Arles, soit pour en obtenir une sorte de passe-port indispensable quand ils allaient à Rome, soit pour le règlement de toutes les questions, dogmatiques ou disciplinaires, qui se seraient élevées dans leurs diocèses respectifs. Lui seul devait voir où et comment il conviendrait de convoquer de grands conciles dans les États des Visigoths, soit en Gaule, soit en Es-

pagne, seul y présider à l'instruction des affaires trop graves pour être terminées ailleurs qu'à Rome, et y recueillir, en pareil cas, toutes les pièces pour les transmettre au saint-siége en qualité d'intermédiaire officiel et obligé. Il était chargé de maintenir dans le ressort de sa nouvelle juridiction l'observation du droit ecclésiastique et des anciens canons. Tout ce qui touchait la religion était confié à sa sollicitude.

Cette sollicitude de Césaire était très-grande. Toutes les fois que l'occasion se présentait de réunir autour de lui quelques évêques, il en profitait pour insister sur la scrupuleuse application des règles canoniques trop souvent négligées.

C'est ce qu'il fit notamment lors de la dédicace de la basilique Sainte-Marie à Arles en l'an 524. Douze évêques et quatre légats d'autres évêques étaient venus pour l'assister dans cette cérémonie. Il les réunit en concile, et l'on rédigea quatre canons pour rappeler les Églises à la scrupuleuse application de la discipline adoptée par les Pères, sur les conditions d'âge, de temps, de conversion, de moralité, etc. exigées pour l'ordination soit d'un prêtre, soit d'un prélat, et sur l'interdiction pour tout clerc de quitter son diocèse sans la permission de son évêque. « Et quia in ordinandis clericis antiquorum patrum statuta non ad integrum, sicut expedit, observata esse cognoscuntur, ne forte quorumcumque importunis et inordinatis precibus sacerdotes domini fatigentur, et ea quæ toties sunt præcepta transgredi compellantur, etc. » Ces quatre canons

étaient précédés d'une préface en indiquant l'esprit. « Cum in voluntate Dei ad dedicationem basilicæ Sanctæ Mariæ in Arelatensi civitate sacerdotes domini convenissent, congruum eis et rationabile visum est, ut primum de observandis canonibus attentissima sollicitudine pertractantes, qualiter ab ipsis ecclesiastica regula servaretur, salubri concilio definirent. »

Ainsi l'assemblée était imprévue en quelque sorte. Aucune permission royale n'avait été demandée, aucune convocation formelle à un concile n'avait été lancée, comme à propos des conciles d'Agde et d'Orléans. Mais l'autorité personnelle de saint Césaire, vicaire du pape, suffisait pour communiquer dans toutes les provinces appartenant aux Visigoths un caractère obligatoire à ce concile particulier, de même qu'à celui d'Orléans, qui, bien qu'étranger, avait été accepté et transmis par lui. C'est pourquoi nous retrouverons ces deux conciles accompagnant tous les éléments de la vieille collection gauloise, complétée à Agde, dans la grande collection canonique officielle, rédigée en Espagne, dans le siècle suivant (alors que tous les Visigoths s'étaient convertis au catholicisme), par saint Isidore de Séville, le plus grand prélat de ce temps.

Deux ans après le concile d'Arles, saint Césaire se vit séparé des Églises d'Espagne, comme il l'était déjà de la plupart des Églises gauloises, par un changement de frontières. Le roi Théodoric avait, durant plusieurs années, réuni sous son sceptre les Ostrogoths et les Visigoths, l'Italie et l'Espagne. Il

mourut en laissant chacun de ces deux peuples et de ces deux royaumes à l'un de ses petits-enfants. Mais, dans le partage, le roi des Ostrogoths d'Italie obtint tout ce que son grand-père avait possédé dans les Gaules, excepté ce qu'on a nommé la Septimanie, qui fut attribuée aux Visigoths d'Espagne comme touchant aux Pyrénées. La juridiction de saint Césaire se trouva alors limitée à quelques diocèses du voisinage. Il ne cessa pas néanmoins de se préoccuper du droit ecclésiastique, et, dans le dernier des trois conciles qu'il tint encore, il eut soin de faire noter que la coutume traditionnelle avait été régulièrement suivie; que les évêques avaient commencé par entendre méthodiquement relire tout le recueil des canons, afin de voir si sur quelque point on ne se serait pas, par oubli ou par présomption, écarté des décisions des anciens Pères. « Juxta consuetudinem, antiquorum patrum regulas relegentes, propitiante Domino, nullam de præsentibus domini sacerdotibus aliquid contra decreta spiritalia, aut præteriisse aut præsumpsisse cognovimus. »

Ces trois conciles, ainsi que nous le verrons en étudiant le manuscrit de Lorsch, furent introduits définitivement dans les collections franques, aussitôt que les Ostrogoths eurent cédé aux Francs la ville d'Arles avec le reste de leurs possessions transalpines, ce qui eut lieu du vivant de saint Césaire, en 536[1].

[1] C'est peu d'années après la mort de saint Césaire, en 560 environ, que fut faite ou plutôt achevée la collection des priviléges de l'église d'Arles. Cette collection se trouve dans cinq manuscrits,

Mais, bien entendu, aucun des trois ne figure dans la collection espagnole de saint Isidore, pas plus qu'aucun des conciles gaulois tenus postérieurement au jour où saint Césaire cessa d'exercer sa juridiction sur l'Espagne.

Ainsi toute la partie gauloise proprement dite de l'Isidorienne est puisée dans la première collection gauloise et les envois de saint Césaire, c'est-à-dire dans ce qui compose les premiers fonds du manuscrit de Corbie, dont nous allons avoir à parler en premier lieu.

Nous verrons plus loin que les emprunts ne se sont pas bornés là, et que l'on peut rétablir, d'après l'Isidorienne, quelques fragments perdus de cette antique collection gallo-romaine, notamment en ce qui touche le concile de Nicée. C'est pourquoi, dans l'étude approfondie des sources qui fournissent des documents relatifs à ce grand concile, les collections de l'extrême Occident ne doivent pas être isolées les unes des autres. Celles de Gaule et celles d'Espagne ne constituent au fond qu'une seule famille, au sein de laquelle se perpétue une tradition unique. Si les

dont quatre sont à la Bibliothèque nationale de Paris. Ce sont les n°s 5537, 3849, 2777 et 3880 du fonds latin. Notons que dans deux de ces manuscrits la collection d'Arles ne commence qu'après plusieurs autres feuillets contenant des matières toutes différentes. Voici le tableau comparatif de ces manuscrits, dont le titre primitif parait avoir été : « Incipit liber auctoritatum per apostolicæ sedis episcopos Honoriumque et Theodosium Augustos Arelatensi Ecclesiæ concessarum. » Ce titre est emprunté au n° 5537, qui est le plus complet de tous et nous servira de prototype. (Voir le tableau au verso.)

Églises gauloises perdirent plus tôt de vue cette vieille version de Nicée, remontant au IVᵉ siècle, que les

MANUSCRIT 5537.	MANUSCRIT 2777.
Table des matières.	....
Folio 1. Privilége d'Honorius : *Salaberrima.*	....
Fol. 3 verso. Décrét du pape Zozime : *Placuit.*	Fol. 20. Zosime : *Placuit.*
Fol. 5. Saint Léon à Constantin etc. : «*Justa...*»	Fol. 20 verso : *Justa.*
Fol. 6. Saint Léon à Ravennius : *Circumspectum.*	Fol. 21 : *Circumspectum.*
Fol. 7. Saint Léon à Ravennius : *Provectiore.*	Fol. 21 : *Provectione.*
Fol. 8 verso. Preces ad Leonem : *Memores.*	Fol. 21 verso : *Memores.*
Fol. 13. Réponse de saint Léon : *Lectis.*	Fol. 23 : *Lectis.*
Fol. 15 verso. Hilaire à Victurus : *Sollicitis.*	Fol. 24 : *Sollicitis.*
Fol. 18. Léon à Ravennius : *Dum filios.*	Fol. 25 verso : *Dum filios.*
Fol. 19. Hilaire à Leontius : *Qualiter.*	Fol. 25 verso : *Qualiter.*
Fol. 20. Hilaire ad Viennenses : *Etsi me.*	Fol. 26 : *Etsi me.*
Fol. 21. Zosime à Aurelius : *Cum adversus.*	Fol. 26 verso : *Cum adversus.*
Fol. 24 verso. Zosime ad Narbon. etc. : *Multa.*	Fol. 27 verso : *Multa.*
Fol. 25 verso. Zosime à Hilaire : *Mirati.*	Fol. 28 : *Mirati.*
Fol. 26 verso. Zosime à Patrocle : *Quid.*	Fol. 28 verso : *Quid.*
Fol. 27 verso. Zosime à Patrocle : *Cum et.*	Fol. 28 verso : *Cum et.*
Fol. 28 verso. Zosime aux Marseillais : *Non miror.*	Fol. 29 : *Non miror.*
Fol. 29 verso. Hilaire à Leontius : *Miramur.*	Fol. 29 verso : *Miramur.*
Fol. 30. Hilaire ad Lugdun., etc. : *Quanquam.*	Fol. 29 verso : *Quanquam.*
Fol. 34. Hilaire à Leontius : *Quantum.*	Fol. 31 : *Quantum.*
Fol. 34 verso. Hilaire à Leontius : *Dilectioni.*	Fol. 31 verso : *Dilectioni.*
Fol. 35 verso. Hilaire à Leontius : *Qualiter.*	Fol. 31 verso : *Qualiter.*
Fol. 36. Gélase à Eonius : *Inter difficultates.*	Fol. 32 : *Inter difficul.*
Fol. 37 verso. Symmaque à Eonius : *Dilectionis.*	Fol. 32 : *Dilectionis.*
Fol. 38 vᵒ. Symmaque à Eonius : *Movet quidem.*	Fol. 32 verso : *Movet.*
Fol. 39. Symmaque aux Viennois : *Sedis.*	Lacune.)
Fol. 41. Symmaque à Césaire : *Hortatur.*	*Idem.*
Fol. 42 verso. Symmaque à Césaire : *Caritati.*	*Idem.*
Fol. 43 vᵒ. Symmaque à Césaire : *Qui veneranda.*	*Idem.*
Fol. 45. Exemplum libelli : *Quantum in omnibus.*	*Idem.*
Fol. 45 verso. Félix à Césaire : *Legi.*	*Idem.*
Fol. 47. Hormisdas à Césaire : *Justum.*	*Idem.*
Fol. 50. Jean aux évêques de Gaule : *Innotuit.*	*Idem.*
Fol. 50 verso. Jean aux diacres de Riez : *Pervenit.*	*Idem.*
Fol. 51 verso. Agapit à Césaire : *Tanta.*	*Idem.*
Fol. 53. Agapit à Césaire : *Optaveramus.*	*Idem.*
Fol. 55. Vigile à Césaire : *Si pro observatione.*	*Idem.*
Fol. 56. Vigile à Auxanius : *Sicut.*	*Idem.*
Fol. 58 verso. Vigile à Auxanius : *Licet.*	*Idem.*
Fol. 59. Vigile à Auxanius : *Scripta.*	*Idem.*
Fol. 60. Vigile aux évêques de Gaule : *Quantum.*	Fol. 33. La fin seule subsiste.
Fol. 62. Vigile aux évêques de Gaule : *Admonet.*	Fol. 33 : *Ammonet* (*sic*).
Fol. 64. Vigile à Aurelianus : *Administrationem.*	Fol. 34 : *Amministrationem.*

Églises espagnoles, auxquelles elles l'avaient transmise, avaient eu soin de conserver précieusement,

MANUSCRIT 3880.	MANUSCRIT 3849.
Fol. 70. Table.	....
Fol. 71 : *Saluberrima.*	Fol. 1 : *Saluberrima.*
Fol. 72 : *Placuit.*	Fol. 3 : *Placuit.*
Fol. 72 verso : *Justa.*	Fol. 4 : *Justa.*
Fol. 72 verso : *Circumspectum.*	Fol. 5 verso : *Circumspectum.*
Fol. 73 : *Provectione.*	Fol. 4 verso : *Provectione.*
Fol. 73 : *Memores.*	(Lacune.)
Fol. 74 : *Lectis.*	*Idem.*
Fol. 75 : *Sollicitis.*	*Idem.*
Fol. 76 verso : *Dum filios.*	*Idem.*
Fol. 76 verso : *Qualiter.*	*Idem.*
Fol. 77 : *Etsi me.*	*Idem.*
Fol. 77 verso . *Cum adversus.*	*Idem.*
Fol. 78 verso : *Multa.*	*Idem.*
Fol. 79 : *Mirati.*	Fol. 7 : *Mirati.*
Fol. 79 verso : *Quid.*	Fol. 7 verso : *Quid.*
Fol. 80 : *Cum et.*	Fol. 8 verso : *Cum et.*
....	Fol. 9 : *Non miror.*
Fol. 80 verso : *Miramur.*	Fol. 9 verso : *Miramur.*
Fol. 81 : *Quanquam.*	Fol. 10 : *Quanquam.*
Fol. 82 : *Quantum.*	Fol. 13 : *Quantum.*
Fol. 82 verso : *Dilectioni.*	Fol. 13 verso : *Dilectioni.*
Fol. 82 verso : *Qualiter.*	Fol. 14 : *Qualiter.*
Fol. 83 : *Inter difficultates.*	Fol. 15 : *Inter difficultates.*
Fol. 83 : *Dilectionis.*	Fol. 15 verso : *Dilectionis.*
Fol. 83 verso : *Movet.*	Fol. 16 : *Movet.*
Fol. 84 : *Sedis.*	Fol. 17 : *Sedis.*
Fol. 84 verso : *Hortatur.*	Fol. 18 : *Hortatur.*
Fol. 85 : *Karitati.*	Fol. 19 : *Caritati.*
Fol. 85 : *Qui veneranda.*	Fol. 20 : *Qui veneranda.*
Fol. 85 verso : *Quantum.*	Fol. 21 : *Quantum.*
Fol. 85 verso : *Legi.*	Fol. 21 verso : *Legi.*
Fol. 86 : *Justum.*	Fol. 22 verso : *Justum.*
....	....
Fol. 87 : *Pervenit.*	Fol. 25 : *Pervenit.*
Fol. 87 verso : *Tanta.*	Fol. 25 verso : *Tanta.*
Fol. 88 : *Optaveramus.*	Fol. 27 : *Optaveramus.*
Fol. 88 verso : *Si pro.*	Fol. 28 verso : *Si pro.*
Fol. 88 verso : *Sicut.*	Fol. 29 verso : *Sicut.*
Fol. 89 : *Licet.*	Fol. 31 : *Licet.*
Fol. 89 verso : *Scripta.*	Fol. 31 verso : *Scripta.*
Fol. 90 : *Quantum.*	Fol. 32 verso : *Quantum.*
Fol. 90 verso : *Ammonet.*	Fol. 33 : *Ammonet.*
Fol. 91 : *Amministrationem.*	Fol. 35 verso : *Administrationem.*

la cause en est dans la barbarie produite par la domination d'une race germaine presque incivilisable.

Jusqu'à ce point tous nos manuscrits sont d'accord, et si des lacunes se font remarquer dans quelqu'un d'eux, elles tiennent seulement aux ravages causés par le temps. Par exemple, dans le manuscrit 2777, le numérotage des documents est identique à celui qui existe dans le manuscrit 5537. Or, au folio 32 verso, nous trouvons la lettre de Symmaque à Eonius, commençant par le mot *Movet*, et portant le n° XXVI, tandis qu'au folio suivant (le folio 33) nous rencontrons (après la fin du n° XLI, contenant la lettre de Vigile à Auxanius et commençant par *Quantum*) une nouvelle lettre de Vigile commençant par le mot *Admonet*, et qui, dans les deux manuscrits, porte le n° XLII. Dix-huit documents manquent donc dans le manuscrit 2777, en dépit du numérotage continu des folios, évidemment beaucoup plus moderne que la transcription, et les deux codex étaient primitivement semblables. Nous devons de même considérer comme tout accidentelle la lacune qui, dans le manuscrit 3849, s'étend entre la lettre de saint Léon à Ravennius (folio 6) et celle de Zosime à Hilaire (folio 7). Des feuillets ont été certainement arrachés ici en même temps que la moitié inférieure du folio 6.

Mais, à partir de la lettre de Vigile à Aurelianus, la question s'allonge. Aucun indice ne nous force de soupçonner des lacunes accidentelles dans nos manuscrits, et les différences deviennent cependant beaucoup plus tranchées.

Notons d'abord que, dans le manuscrit 3880, le codex d'Arles change brusquement à cette lettre de Vigile à Aurelianus. On ne trouve ensuite que des traités théologiques sur le pouvoir des clefs, le libre arbitre, la virginité, la pénitence, etc. Il semblerait donc que ce fut là que se termina la rédaction primitive, faite sans doute par Aurelianus d'Arles quand le pape Vigile lui eut délégué ses pouvoirs dans les États de Childebert, ainsi que nous avons l'occasion de le raconter plus loin. C'est pour cela que nous trouvons déjà les deux lettres écrites à cette occasion en 546, et non point encore celle que Vigile devait adresser à Aurelianus en 550.

La seconde rédaction est à peine plus longue. La fin nous en est indiquée par le contenu de la table du manuscrit 5537. Cette table ajoute seulement aux pièces précédemment décrites la lettre de Vigile à Aurelianus, commençant par *Fraternitatis*, à laquelle nous venons

Mais la première collection où cette version avait pris place était une œuvre de nos pères.

de faire allusion, et les deux lettres de Pélasge à Sapaudus, dont l'une commence par *Quæ vobiscum*, et l'autre par *Fraternitatis*, ce qui nous reporte seulement aux commencements du pontificat de Sapaudus d'Arles, ou, pour parler avec plus de précision, au mois d'octobre 556. Les lettres de décembre et janvier suivants n'étaient point encore arrivées à destination, et elles devaient commencer un nouveau supplément, dont la table ne parle pas, et qu'on retrouve seulement dans le corps même du nº 5537, ainsi que dans les deux autres manuscrits.

Voici le détail des additions de cette troisième édition :

MANUSCRIT 5537.	MANUSCRIT 2777.	MANUSCRIT 3849.
Fol. 73, XLVII. Pélasge à Childebert : *Rufinus.*	Fol. 36 verso : *Rufinus.*	Fol. 40 : *Rufinus.*
Fol. 75, XVIII. Pélasge à Sapaudus : *Quia.*	Fol. 37 : *Quia.*	Fol. 42 : *Quia.*
Fol. 77, XLIX. Pélasge à Sapaudus : *Majorum.*	Fol. 38 : *Majorum.*	Fol. 43 verso : *Majorum.*
Fol. 79, L. Pélasge à Childebert : *Excellentiæ.*	Fol. 38 verso : *Excellentiæ.*	Fol. 44 verso : *Excellentiæ.*
Fol. 80, LI. Pélasge à Childebert : *Cum celsitudinis.*	Fol. 39 : *Cum celsitudinis.*	Fol. 45 : *Cum celsitudinis.*
Fol. 81, LII. Pélasge à Sapaudus : *Tanta nobis est.*	Fol. 39 verso : *Tanta nobis.*	Fol. 46 : *Tanta nobis.*
Fol. 82, LIII. Pélasge à Childebert : *Humani.*	Fol. 40 : *Humani.*	Fol. 47 : *Humani.*
Fol. 87 verso, LIV. Pélasge aux évêques Gaudentius, Maximilianus, etc. : *Directam a vobis.*	Fol. 41 : *Directam.*	Fol. 50 : *Directam.*
Fol. 89 verso, LV. Pélasge au peuple de Dieu : *Vas electionis.*	Fol. 42 : *Vas electionis.*	Fol. 51 verso : *Vas electionis.*

Ces documents sont tous antérieurs à l'année 558. Ils ont sans doute été joints à la collection d'Arles par l'archevêque Sapaudus lui-même, avant la mort de Pélasge, c'est-à-dire avant l'année 560. Ce qu'il y a de certain, c'est que c'est à ce point que s'arrête la col-

Examinons rapidement le contenu des manuscrits gaulois les plus anciens[1].

lection officielle d'Arles; et cependant les lettres adressées aux évêques d'Arles par les papes qui succédèrent à Pelasge sont très-nombreuses. Notons seulement que l'on trouve à la fin du manuscrit 5537, *dans une autre écriture*, plusieurs lettres de saint Grégoire le Grand à Virgile d'Arles et aux évêques du royaume de Childebert, mélangées avec d'autres pièces, comme, par exemple, avec une autre lettre de saint Grégoire à saint Augustin d'Angleterre, une autre lettre du même pape à Manassé, archevêque de Reims (lettre qui n'a, à ma connaissance, été indiquée nulle part), et un certain nombre de documents postérieurs à saint Grégoire et même de conciles gaulois; mais tout cela ne fait pas plus partie de la collection officielle d'Arles que les pièces relatives au concile de Chalcédoine, que l'on trouve avant le feuillet 20 dans le manuscrit 2777, les soixante-dix premières pages du manuscrit 3880, etc.

[1] Dans l'examen des collections qui suivent, je me suis constamment servi des beaux travaux du Dr Maassen et des frères Ballerini, et constamment aussi des manuscrits mêmes qu'ils ont consultés ou du moins de tous ceux qui se trouvent à Paris. L'on a dit que le Dr Maassen était « à cheval sur les épaules des Ballerini, et que son travail eût été impossible sans celui-là. » J'en puis dire autant du travail actuel. Mais je dois ajouter aussi, comme on le faisait en parlant du livre du Dr Maassen : « ce n'est pas une continuation, » mais « un ouvrage nouveau. » Il sera facile au lecteur de s'en assurer, en le comparant à ce qui l'a précédé. Non-seulement *toutes les vues historiques et critiques, toute la classification comparative des collections gauloises ou espagnoles*, mais aussi, pour beaucoup de points, *le détail même des manuscrits* m'appartiennent en propre. Pourtant je dois prévenir le public scientifique qu'il m'a été impossible de citer à chaque mot Maassen et les Ballerini, soit pour ce que j'admettais, soit pour ce que je repoussais. Mes renvois à ces auteurs sont donc rares, bien que je ne veuille en aucune façon faire œuvre de plagiaire. Qu'il soit donc bien entendu que j'ai prétendu continuer et rectifier, et non supplanter. Pour que d'ailleurs un canoniste pût tirer pleinement profit de mon travail, il faudrait qu'il eût au moins entre les mains l'ouvrage du Dr Maassen, car je m'y réfère implicitement sans cesse pour l'analyse détaillée des documents.

A. MANUSCRIT DE CORBIE.

(N° 12097 du fonds latin de la Bibliothèque nationale.)

Le codex que nous avons à étudier nous fait lui-même, pour ainsi dire, l'historique de ses sources et le détail des copies successives qui l'ont amené à l'état où il est actuellement. Ces copies furent au nombre de trois, sans comprendre l'original primitif nettement indiqué par le contenu, ainsi que nous le verrons bientôt, et s'arrêtant beaucoup plus haut que les exemplaires suivants.

Entrons rapidement dans l'examen du manuscrit.

Si on laisse de côté un écrit de saint Grégoire de Nazianze ajouté après coup à notre codex par une main étrangère, nous y trouvons d'abord :

1° Un catalogue des papes s'arrêtant à la quatorzième année du pape Vigile, « Vigilius sedet annos XIIII, » ce qui nous reporte à l'an 550 ou 551. Ce catalogue est suivi d'une liste de toutes les provinces romaines, qui semble également avoir été ajoutée du temps de Justinien, alors que cet empereur, venant de reconquérir l'Afrique, l'Italie, la Corse, la Sicile, etc., avait imposé sa suprématie et la déférence envers l'empire à la plupart des rois barbares qui étaient établis sur les anciennes terres romaines. La liste initiale des provinces de l'empire, faisant pendant à une liste finale des provinces de Gaule que nous mentionnerons plus loin, se rapporte certainement, ainsi que le catalogue des papes s'arrêtant à Vigile, à l'époque de la dernière transcrip-

tion constituant le manuscrit 12097 lui-même, ou, si l'on préfère, de la troisième copie. Aussi, tout ce qui se retrouve dans cet intervalle est-il de la même main.

2° Une première table des matières, se rapportant à un ensemble moins étendu que la dernière transcription, mais dont les indications représentent généralement assez bien le commencement de celle-ci, sauf une ou deux pièces manquantes. Cette table devait correspondre à une seconde copie dont quelques feuillets avaient disparu par l'effet du temps lorsqu'elle servit de base à la troisième.

3° Une autre table des matières plus ancienne, décrivant la première copie, et qui dans certains endroits ne répond nullement ni au contenu du manuscrit actuel ni à celui de la seconde copie.

Évidemment, entre cette première copie et la seconde plusieurs années s'étaient écoulées. Dans cet intervalle, le texte avait souffert; plusieurs pages s'en étaient détachées et perdues. Le copiste ne put remplir ces lacunes. Il s'efforça bien d'y suppléer par l'adjonction de pièces analogues, d'un concile postérieur, de quelques lettres trouvées ailleurs et provenant de pontifes déjà cités dans la table du manuscrit; mais il s'aperçut que l'écart entre cette table et sa copie serait trop grand, et, tout en la reproduisant fidèlement, comme tout le reste, il crut indispensable d'en rédiger une autre (la première au point de vue de l'ordre des feuillets), où il récapitulerait ce qu'il était en mesure de donner.

Quand un troisième copiste intervint, vers le milieu du VI[e] siècle, l'œuvre du second lui parut presque intacte. Il ne crut donc pas devoir indiquer les lacunes (très-peu nombreuses) par une table nouvelle. Il avait d'ailleurs l'intention d'ajouter à la fin quelques autres pièces après la transcription exacte de l'ensemble des documents que lui fournissait ce manuscrit, et il ne voulait pas être lié d'avance. Néanmoins, quand il s'est arrêté dans sa propre œuvre, il l'a, nous l'avons dit, parfaitement délimitée et rendue très-reconnaissable par l'insertion d'une liste des provinces de Gaule qui répond à la liste des provinces de l'empire romain, mise par lui en tête de sa copie.

Tout ce qui suit la liste des provinces de Gaule est de diverses autres écritures et devient une compilation informe de documents réunis au hasard, sans plan général, par diverses personnes qui ont voulu remplir les pages blanches du manuscrit. L'intérêt devient donc bien moindre à partir du moment où l'écriture change, car on ne retrouve plus alors le reflet d'une antique collection ni même l'unité de la pensée d'un homme.

Ceci posé, il est clair que c'est à la seconde table (qui est la première au point de vue chronologique) qu'il faut nous adresser pour connaître l'ensemble de la collection primitive.

Cette collection se composait de plusieurs parties, répondant à plusieurs séries de documents distincts, qu'on avait conservés intacts. C'est une

marque d'antiquité, car plus on s'éloigne des sources et plus on se sent porté à les dénaturer en les fondant dans un classement systématique.

On y rencontre d'abord :

1° Le vieux recueil des trois premiers conciles syriens[1], Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, que les or-

[1] Dans le manuscrit de Corbie ce recueil des trois conciles est précédé de la phrase suivante : «Osius episcopus dixit : Quoniam multa prætermissa sunt, quæ ad robur ecclesiasticum pertinent, quænam priori synodo Anquiritano, Cæsariensi et Graniensi constituta sunt et nunc præ manibus habentur, præcipiat beatitudo vestra ut lectioni pandantur quo omnes acta modo innotescant quæ (a) prioribus nostris pro disciplina ecclesiastica acta sunt. Universi dixerunt : Ea quæ a prioribus nostris acta sunt recitentur. Et recitata sunt.»

Cette «interlocutio» d'Osius a soulevé beaucoup de discussions entre le Père Constant, le cardinal Baluze, les frères Ballerini et le Dr Maassen. Pour moi, je ne doute pas que, comme le Père Constant l'a soutenu, il ne faille y voir une attribution directe au concile de Nicée. C'est évidemment dans ce concile, et non dans celui d'Elvire que ne possède pas la Gallicane, qu'Osius est censé faire lire les décisions des conciles réputés antérieurs. Mais faut-il dire, comme les Ballerini, que cette phrase, évidemment apocryphe, a été ajoutée dans le manuscrit de Corbie par quelque copiste ignorant? Je ne le crois pas. Elle a été beaucoup plus probablement traduite du texte grec des orthodoxes orientaux dont nous avons parlé précédemment. Tout nous semble indiquer en effet que, dans les collections grecques antiques, on a longtemps hésité sur la date des premiers conciles syriens, dont la provenance était absolument incertaine. Quelques-uns les considérèrent tous trois comme antérieurs au concile de Nicée; d'autres rejetèrent seulement avant Nicée, Ancyre et Néo-Césarée, et placèrent, ainsi que Socrate et Sozomène, Gangres après le premier concile œcuménique.

Quoi qu'il en soit du reste de cette question, l'annotation qu'a donnée Corbie fut également reproduite dans la collection d'Albi, dont nous aurons bientôt à parler, et dans le manuscrit 2796 de la Bibliothèque nationale, dit *manuscrit Bigot*.

Ce dernier n'est qu'une compilation assez informe, ne méritant nul-

thodoxes grecs avaient isolés d'Antioche et de Laodicée. La version en est celle qu'on avait admise tout d'abord en Occident, et que l'on a aussi dans la Lucano-Colbertine[1], la Gélasienne, etc.

lement la place qu'on lui a accordée parmi les collections gauloises. On y trouve environ trente-cinq chapitres, dont vingt-quatre sont complètement étrangers au droit canonique, comme le commentaire de saint Grégoire le Grand sur les quatre évangiles, le comput sur les doigts, le calcul des lunes et des années depuis le commencement du monde, les divisions de l'année, le cours de la lune, la lune paschale, la Pâque des Égyptiens, les signes du zodiaque, le mouvement de la terre, le saint baptême, le symbole des apôtres, etc. Enfin viennent quelques documents conciliaires, généralement extraits de la dernière copie de Corbie. C'est ainsi qu'au folio 108 on trouve les canons de Nicée, d'après l'abrégé de Ruffin; au folio 109 verso, les canons des apôtres; au folio 114, ceux de Chalcédoine; au folio 119, ceux de Carthage de l'an 398, avec le titre qu'ils portent dans Corbie et accompagnés de quelques canons du concile d'Orléans de 538; au folio 132, ceux de Laodicée, d'après la version gallicane de Corbie; au folio 136, ceux d'Ancyre avec la phrase transcrite plus haut; au folio 139, les canons de saint Sylvestre; au folio 144, l'*abbreviatio canonum Fulgentii Ferrandi*, tirée du supplément de Corbie et suivie de quelques canons des conciles d'Arles de 314 et d'Épaon de 517; enfin, au folio 145, l'ouvrage de Gennadius de Marseille sur les dogmes de l'Église.

[1] La collection que Ballerini appelle *Lucano-Colbertine* (p. XII de son Appendice et *passim*) est celle que le Dr Maassen a nommée *Collection de saint Blaise* (p. 509 de son histoire des *Sources du droit canonique*). On regretterait peut-être que ce dernier auteur n'ait pas jugé à propos de prévenir ses lecteurs d'un changement de nom qui les déroute et qu'il n'ait fait, contre son habitude, aucun renvoi à Ballerini.

Cette collection, dont nous avons à Paris trois exemplaires (nos 4279, 3836 et 1455 du fonds latin de la Bibliothèque), remonte au moins au VIe siècle, de l'avis de tout le monde, et paraît avoir été rédigée en Italie. Elle comprenait d'abord : 1° Nicée, d'après la version antique que possédaient également la Gélasienne, la Gallicane de Cor-

2° Un groupe de décrétales pontificales relatives à des points importants de discipline et comprenant

bie, etc., mais avec quelques particularités sur lesquelles nous aurons à revenir bientôt; 2° Ancyré, Néo-Césarée et Gangres, d'après la même version antique vulgairement appelée *Isidorienne;* 3° le concile de Carthage de 419, suivi de la lettre à Boniface, de la *regula formatarum* d'Atticus et de la lettre d'Aurelius à Célestin; 4° un recueil des canons de Chalcédoine, non plus d'après la version Isidorienne, mais d'après la version Prisca (de Justel); 5° les canons de Constantinople, encore d'après la version Prisca; 6° les canons de Sardique; 7° les canons d'Antioche, d'après la version Prisca; 8° un recueil de documents apocryphes, attribués aux anciens papes; 9° la lettre de Siricius à Himerius.

C'est à ce point que s'arrête le manuscrit 4279, mais les autres donnent ensuite : 1° un groupe de décrétales; 2° la définition de foi du concile de Chalcédoine, accompagnée de différents symboles, dont un, selon le copiste du manuscrit 3836, a été trouvé à Trèves; 3° une décrétale du pape Gélase.

Bientôt de nouvelles additions furent encore introduites dans plusieurs exemplaires, et en particulier dans le n° 1455, que le Dr Maassen appelle le manuscrit de Colbert. Les additions de ce dernier se divisent en deux groupes : le premier, qui s'étend du folio 37 au folio 57, est encore porté sur la table du *Codex;* le second, du folio 57 au folio 80, est évidemment propre à la copie actuelle. Le manuscrit 3836, lui, n'ajoutait au fameux décret de Gélase, dont nous avons parlé ci-dessus, que cinq documents qui s'étendent entre le folio 93 et le folio 101.

En définitive, ainsi que le remarque Ballerini, l'intérêt principal de cette collection repose sur l'emploi des conciles grecs et de leurs vieilles versions latines. Il est clair que l'antique traduction qu'on retrouve dans la Gelasienne, la Gallicane de Corbie, etc., aussi bien que dans la *Lucano-Colbertine*, ne comprenait d'abord qu'Ancyre, Néo-Césarée et Gangres, puisque notre collection a été obligée d'emprunter Antioche, Constantinople et Chalcédoine à la Prisca. Il est également certain que Laodicée ne faisait alors partie ni de l'Isidorienne reçue en Italie, ni de la Prisca, puisque ce prétendu concile qu'avait inséré la Gallicane n'est mentionné nulle part dans les exemplaires antiques de notre collection. Le seul manuscrit 4279 a

les lettres du pape Innocent à Decentius, à Victricius et à Exupère; celle du pape Zozime à Hesychius; celles de Célestin aux évêques de la Viennoise, de l'Apulie et de la Calabre; celles de saint Léon aux

mis les canons de Laodicée et des apôtres en tête des autres, et encore les emprunte-t-il à la collection de Denis le Petit, car la Prisca ne pouvait point les fournir. Les onze premiers folios de ce manuscrit constituent donc un véritable supplément à la collection, supplément que vient parfaitement introduire, du reste, la préface de Denis à l'évêque Étienne.

L'examen des autres collections italiennes du VIe siècle nous amène encore à de semblables conclusions.

Par exemple, celle qui est contenue dans le célèbre n° 1342 du Vatican et dans plusieurs autres manuscrits, comprend, comme la Lucano-Colbertine, le seul groupe d'Ancyre, Néo-Césarée et Gangres, d'après la version dite *Isidorienne*, tandis que Chalcédoine, Constantinople et Antioche sont empruntés à la Prisca, et les canons des apôtres à la Dionysienne. Cependant, chose curieuse, Nicée est pris dans ce codex à la Prisca de Justel, et l'on trouve, dans une partie postérieure et plus moderne, sous le n° XXXI, une version de Laodicée conforme à celle de Corbie, qu'adopta plus tard saint Isidore de Séville. J'aurai bientôt à revenir sur la petite collection particulière du Vatican, qui tira beaucoup d'éléments de la Gélasienne.

Vient ensuite la collection du manuscrit de Justel, comprenant seulement : 1° Ancyre et Néo-Césarée, d'après la Prisca; 2° Nicée, d'après la même version; 3° Sardique; 4° Gangres, Antioche, Chalcédoine et Constantinople, toujours d'après la Prisca; 5° le concile de Rimini; 6° le concile de Carthage de 419; 7° les douze anathèmes de saint Cyrille; 8° la sixième action du concile d'Éphèse, d'après la version de Marius Mercator.

Enfin on rencontre uniquement dans la collection de Chieti : 1° Ancyre, Néo-Césarée, Gangres et Antioche, d'après la Prisca; 2° Carthage de 419; 3° Chalcédoine, d'après la Prisca; 4° Nicée, d'après une version tout à fait spéciale (notons que le manuscrit 1997 du Vatican, qui possède pour les canons grecs la version Prisca, a aussi pour Nicée une traduction complétement à part, que Ballerini a appelée *antiquissima*); 5° un groupe de décrétales; 6° les conciles

évêques de l'Apulie, de l'Italie, et à Turribius d'Astorga. Ces lettres constituaient une série disposée chronologiquement suivant la succession des papes et s'arrêtant vers le milieu du v[e] siècle. Elles possédaient toutes un intérêt pratique et, dans l'application du droit ecclésiastique, une autorité semblable à celle des rescrits impériaux dans la jurisprudence.

3° Un groupe de pièces conciliaires occidentales ainsi disposées :

a. Un certain nombre de documents provenant d'Afrique et comprenant : l'abrégé canonique appelé *Breviarium Hipponense*, qui fut rédigé dans le concile des évêques de la Byzacène, en 397; le concile de Zella, tenu en 418; la *Regula formatarum*, que le patriarche Atticus, de Constantinople, avait, dit-on, envoyée à Carthage afin de faire connaître en Occi-

romains, sous Théodoric, et les pièces qui s'y rapportent; 7° deux ou trois apocryphes. (Le catalogue des papes se termine à Hormisdas et nous amène à l'année 523.)

En résumé, par l'ensemble de ces anciennes collections italiennes, nous voyons : 1° que la vieille version, faussement appelée Isidorienne, et qui est la plus ancienne que l'on eût employée en Occident, ne comprenait d'abord en Italie que trois conciles syriens, dont l'édition fut certainement distincte de celle de Nicée (nous avons déjà dit qu'il ne restait que des traces de la vieille version romaine de ce concile); 2° que la version Prisca, introduite postérieurement dans quelques diocèses d'Italie et qui s'étendait à plusieurs nouveaux conciles grecs, n'a cependant jamais compris Laodicée.

Ajoutons, du reste, qu'aucun des anciens codex que nous venons de nommer n'a eu en Italie un caractère officiel analogue à celui de la Gélasienne, de la Dionysienne, ou même à celui que la Corbeienne posséda en Gaule.

dent la manière dont les Grecs formaient une sorte de mot de passe pour les clercs qui allaient d'un diocèse dans un autre. A la suite de cette *regula formatarum*, appelée *règle foraine*, *regula foriana*, dans le manuscrit de Corbie, on trouve une déclaration, mise ordinairement à la suite des canons de Gangres, comme faisant partie de la lettre synodale aux Arméniens, et où sont indiqués les points principaux par lesquels la discipline des Syriens s'écartait le moins de la discipline occidentale.

b. Ici la table porte : « Constitutions du concile de Nicée. » Mais cette partie, très-mutilée sans doute dans le manuscrit primitif (comme la partie relative aux conciles de Gaule, qui manquent presque tous), se trouve réduite à une liste des évêques souscripteurs, liste précieuse, car elle nous permet de reconnaître par comparaison l'ensemble nicéen dont elle fut détachée. C'est celle que nous voyons dans l'Isidorienne, de même que nous y voyons l'ensemble complet des conciles gallo-romains indiqués dans la table que nous étudions, et la version donnée par le manuscrit de Corbie pour l'un et l'autre groupe des conciles orientaux, etc. Dans l'Isidorienne, cette liste est en compagnie du symbole, des canons et de longs fragments de la glose. Il en était certainement ainsi dans notre collection gallo-romaine dont l'Isidorienne a conservé scrupuleusement le premier fonds. Nous en avons la preuve évidente dans le concile de Riez, tenu en 433, et qui, citant le huitième canon de Nicée, insiste sur le terme *chorepi-*

scopus, terme propre à cette version. Le canon 11 de Nicée est également cité dans le concile de Valence, tenu en 374, le canon 13, dans celui d'Orange de 441, etc.

c. Après Nicée, un nouveau recueil de conciles byzantins comprenant Antioche, Laodicée et Constantinople, et dont la version, comme nous venons de le dire, est celle qui a été conservée dans l'Isidorienne.

d. Deux pièces intitulées : l'une, *Capitula canonum de ordinationibus;* l'autre, *Capitula canonum de exemplaribus papæ Innocentii.* Ces documents ayant disparu dans le manuscrit, on ne peut indiquer d'une manière certaine ce qu'ils étaient. Mais en ce qui touche le dernier des deux, il faut remarquer que, dans une collection espagnole abrégée dont nous aurons à parler plus loin, le résumé des canons de Nicée, publié par Rufin dans son *Histoire ecclésiastique*, est désigné sous un titre très-analogue : *Capitula Nicæni concilii data ab Innocentio papa.* L'auteur espagnol insiste même sur la source où auraient été puisés ces canons abrégés, en les faisant précéder de la mention suivante : *De epistola Innocentii papæ, ex concilio Nicæno.* Faut-il donc supposer que le pape Innocent, sous le pontificat duquel Rufin, déjà célèbre, revint à Rome, envoya la version abrégée de cet auteur aux évêques de Gaule, comme un de ses successeurs, le pape Jean II, dans une lettre que l'on possède encore, leur envoya plus tard une série de canons de la version Diony-

sienne? Cela n'aurait rien d'improbable, d'autant plus que l'on voit Nicée cité en Gaule, tantôt d'après les termes de la version gallo-romaine, et tantôt d'après ceux de l'abrégé de Rufin.

Suivant le docteur Maassen, les canons de Sardique devaient être unis à ceux de Nicée dans les différents manuscrits qui portent ce titre : *Ex exemplaribus papæ Innocentii.*

e. Le célèbre concile assemblé à Arles sous Constantin le Grand, quelques années avant le concile de Nicée, et que saint Augustin considérait encore comme un concile universel, parce qu'il avait été composé d'évêques africains, italiens, gaulois et espagnols.

f. Enfin un concile de Carthage, qui ne peut être déterminé, car il fait défaut dans le manuscrit et dans la table de la seconde copie.

4° La dernière partie, très-maltraitée par le temps, comprenait les conciles de Gaule dont la plupart remontent au siècle qui a précédé la domination visigothique. Ce sont : le concile de Valence de l'an 374; celui de Turin, tenu, sur la demande des évêques gaulois, pour traiter de questions relatives aux Gaules, sous le règne d'Honorius, en 397 selon Sirmond, en 401 selon le docteur Maassen. Après lui est intercalée une lettre, que le pape Innocent adressa, vers cette époque, *universis episcopis in Tolosana synodo constitutis*[1]. Ensuite vien-

[1] Généralement on pense que cette lettre était adressée au concile de Tolède et qu'il faut lire dans le titre *Toletana*, au lieu de *Tolo-*

nent les conciles de Riez, 439; d'Orange, 441; de Vaison, 442; le second d'Arles, postérieur à celui

sana. La présence d'un document purement espagnol dans notre collection gallicane et au milieu de conciles gaulois serait bien étrange; car, ainsi que nous l'établissons dans l'article suivant, si la collection espagnole contient tant d'éléments gaulois, c'est qu'elle a reçu son fonds primitif de l'église d'Arles; mais la réciproque n'est nullement probable à l'époque dont nous nous occupons. Il nous faut donc examiner avec soin cette question.

Remarquons d'abord que tous les manuscrits sont complètement d'accord pour la lecture *Tolosana*. Aucune ancienne collection ne porte *Toletana*, pas même celle qu'a rédigée *en Espagne* saint Isidore de Séville; et cependant, s'il avait cru devoir faire cette correction, le respect *absolu* du texte n'aurait guère arrêté le célèbre métropolitain, puisque dans ce document même il a fait des coupures considérables et supprimé tous les passages qui n'importaient plus à ses contemporains. Or, est-ce à nous, qui sommes si éloignés de ces événements, à faire une correction qu'il n'a pas osé faire et qu'aucun texte n'autorise? Je ne le crois pas.

Bien certainement il y avait eu un concile de Tolède qui, *plusieurs années avant la décrétale d'Innocent*, s'était occupé des questions que le pape traita. Ce concile est nommé dans la décrétale : «Et dudum in *concilio Toletano* erroris sui veniam postulasse.» Mais cette mention même montre que l'on ne s'adressait plus aux Pères de ce concile, auxquels on aurait dit : «apud vos» ou quelque chose d'analogue. Pourquoi d'ailleurs aurait-on écrit *Tolosana* dans le titre et *Toletana* dans le corps de la lettre, si les deux appellations avaient dû se confondre?

Pour moi, je suis persuadé que lorsque la renommée «fama» fit connaître au pape la continuation des dissensions qu'il voulut réprimer dans sa lettre, le concile de Tolède était clos depuis longtemps, et que c'est pour ce motif qu'Innocent, tout en rappelant l'assemblée de Tolède, s'adresse pourtant au synode de Toulouse.

Mais, dira-t-on, pourquoi ce concile, tenu en Gaule, s'occuperait-il des affaires d'Espagne? A cela il y a plusieurs réponses à faire :

1° La lettre du pape nous apprend que l'Espagne était alors déchirée par un schisme opiniâtre. Les évêques de la Bétique, de la Galice et de Carthagène s'étaient violemment séparés des autres. Quoi d'éton-

de Vaison, qui s'y trouve cité, mais dont la date, que Sirmond recule jusqu'en 452, reste un peu incertaine. Tous ces conciles gallo-romains se succédèrent à peu de distance dans un ordre chronologique exact. Mais lorsque l'empereur Avitus, pro-

nant, dès lors, si les évêques du parti contraire cherchèrent des arbitres ou plutôt des appuis en Gaule, comme les évêques de Gaule en avaient cherché quelques années auparavant en Italie, dans le concile de Turin de 397, à propos des affaires et des schismes de la Viennoise?

2° A l'époque où fut écrite la lettre d'Innocent (en 410 environ), la Bétique et Carthagène, appartenant aux Vandales, et la Galice, aux Suèves, n'avaient pas beaucoup à se préoccuper de ce que faisaient les évêques de la Tarragonaise et les conciles de Tolède, puisque tout ce pays appartenait encore aux Romains ou plutôt à Géronce. Par contre, les Tarragonais, encore Romains en apparence, avaient en Gaule de puissantes attaches, puisque Géronce occupait une partie du midi de ce pays, où il était venu poursuivre le tyran Constantin. Les circonstances paraissent donc se prêter admirablement à un concile de parti tenu en Gaule, en présence d'évêques espagnols venus pour y plaider leur cause contre des adversaires politiques autant que religieux.

Ajoutons que le motif des rancunes de la Bétique et de la Galice remontait à cette affaire des Prescillianistes, dans laquelle les Gaulois étaient déjà intervenus comme arbitres du temps de saint Martin de Tours. Les évêques de la Tarragonaise venaient donc à Toulouse trouver d'anciens alliés. Mais ceux de la Bétique et de la Galice n'entendirent pas raison, et les discussions semblent avoir duré jusqu'après l'évêque galicien saint Martin de Brague, l'ami si zélé des Grecs, ou plutôt jusqu'au temps des dernières conquêtes des Visigoths. Alors, et alors seulement, saint Isidore de Séville eut soin de faire disparaître par un travail d'unification tout ce qui se rapportait à ces époques troublées, et de rattacher à la discipline romaine des provinces qui, depuis des siècles, s'en étaient séparées. C'est ainsi, par exemple, que l'illustre métropolitain supprima dans la lettre d'Innocent ce qui a trait à la Bétique, la Galice et Carthagène.

clamé à Toulouse par les Visigoths, eut été détrôné en 456 par Ricimer, ses anciens alliés barbares, profitant de l'occasion pour rompre la paix avec les Romains, bouleversèrent tout en Gaule et, sous la conduite de Théodoric II, puis de son frère, le farouche Euric, saccagèrent les plus belles provinces. On ne pouvait songer, dans de pareils désastres, à des assemblées ecclésiastiques. Il nous faut donc sauter cinquante ans pour arriver au concile d'Agde, qui suit immédiatement, dans notre collection, celui d'Arles, bien qu'il eût seulement été assemblé en 506, dans la vingt-deuxième année du règne d'Alaric. Enfin la série primitive se clôt au concile d'Orléans, réuni dans la trentième année du roi Clovis, 511 de Jésus-Christ.

Là s'arrêtait l'original de la collection de Corbie. Nous en avons la preuve dans un autre exemplaire de cette collection, portant le n° 1564 à la Bibliothèque nationale[1] et dont le fond primitif se ter-

[1] Malheureusement tout le commencement du manuscrit 1564, dit de *Pithou*, manque. Mais il est facile de voir, par ce qui subsiste encore, que c'est bien à une copie de l'original de Corbie, tel qu'il fut complété au concile d'Orléans, en 511, que nous avons affaire. La concordance des pièces et leur numérotage le montrent avec évidence.

Au folio 1, nous rencontrons la fin du concile d'Orange, répondant au n° XXIX de la seconde table de Corbie (la première dans l'ordre chronologique).

Au folio 2, le concile de Vaison, répondant au n° XXX de la même table et portant dans le manuscrit 1564 le n° XXXI.

Au folio 3 verso, le concile d'Arles, répondant au n° XXXI de la même table et portant le n° XXXII.

mine en cet endroit. Le reste du contenu de notre seconde table se rapporte à des documents ajoutés

Au folio 4 verso, le concile d'Agde, répondant au n° XXXII de la même table et portant le n° XXXIII.

Après cela venait une lacune dans le texte que transcrivait le copiste de notre manuscrit, car la pièce suivante y porte le n° XXXV, au lieu de XXXIV. On peut donc affirmer, sans crainte de se tromper, qu'ici se trouvait primitivement, sous le n° XXXIV, le concile d'Orléans qui, dans la table de Corbie, suit celui d'Agde, sous le n° XXXIII.

Quant à la différence d'un numéro que nous rencontrons entre les pièces de Corbie et celles de Pithou (comme entre celles du codex byzantin d'Aëtius et de sa traduction par Denis le Petit), elle s'explique très-facilement. Dans la plupart des manuscrits, et même dans la première table de Corbie (la seconde dans l'ordre chronologique), on divise en deux le concile de Valence de l'an 374, et l'on donne, sous deux numéros distincts : 1° les canons de Valence (intitulés, dans cette première table : « Incipit capitulatio de synodo Valentino, » ou simplement dans le manuscrit de Lorsch : « Synodus Valentina »); 2° la lettre du même concile au clergé de Fréjus (intitulée, dans la même table : « Incipiunt exemplaria de litteris episcoporum ad ecclesiam Forojulii, » ou simplement dans le manuscrit de Lorsch : « Synodus Forojuliensis »). Le scribe de la seconde table, beaucoup plus ancienne, de Corbie n'avait pas fait cette séparation fautive, et il avait réuni les canons et la lettre du synode de Valence sous un même numéro (le n° XXV), et sous le titre commun beaucoup plus exact : « XXV. Concilium synodi in civitate Valentina. » Mais il n'y a rien d'étonnant qu'un autre copiste (auquel nous devons le texte reproduit dans le manuscrit 1564) ait fait déjà à une époque antique la division opérée plus tard par le copiste auquel nous devons le texte reproduit dans le manuscrit 12097. De là provient sans doute la différence de notation qui existe, pour les conciles suivants, entre la table la plus ancienne de Corbie et le recueil de Pithou.

Reprenons maintenant l'examen du manuscrit 1564 à partir du concile d'Orléans qui servait de clôture au type primitif de nos deux collections.

On y remarque d'abord, au folio 9 verso et sous le n° XXXV, le

postérieurement, sans grand ordre, à la suite de ce concile d'Orléans, par quelque compilateur sans au-

concile de Clermont en Auvergne réuni, en 535, par la permission du roi Théodebert. Nous disons ailleurs dans quelles conditions ce concile se tint. L'Auvergne venait d'être ravagée et mise au pillage par le farouche Théodebert; tout y était en désarroi; la propriété même n'existait pour ainsi dire plus, et l'on essayait enfin de rétablir un peu d'ordre au milieu des ruines. C'est sans doute à cette époque que les évêques réunis à Clermont firent de nouveau copier l'ancienne collection promulguée sous le règne plus paisible de Clovis, et y joignirent leurs propres décrets. On peut donc considérer le n° XXXV comme étant probablement le dernier de l'original d'après lequel fut constitué, peut-être à l'aide d'un autre intermédiaire, le n° 1564. Tout ce qui suit forme une sorte d'appendice ou de supplément relativement assez récent et représentant plusieurs couches successives de même que ceux qui terminent le manuscrit de Corbie. On y rencontre quatre parties tout à fait distinctes :

1° Le premier lot a dû, dans l'origine, être ajouté par un premier copiste peu de temps après le concile de Clermont. Il s'étend du folio 11 au folio 23 (n° XXXV à XLVII du manuscrit), et comprend des documents complétement propres, pour la plupart, à la compilation que nous étudions. Je citerai, en particulier, les n°s XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLIII, XLIV, qui ne se trouvent dans aucune autre collection, et les n°s XL et XLI que les autres collections paraissent avoir empruntés à celle de Pithou. Les deux derniers numéros seuls (XLV et XLVI) semblent pris à la Gélasienne. Parmi les pièces fournies par cette partie, la plus recente est celle de Troianus à Eumerius. Eumerius siégea aux conciles d'Orléans de 533, 538 et 541. Sirmond incline à placer notre lettre en l'année 538.

2° Le second lot, qui commence au folio 23 verso (n° XLVIII), a été primitivement colligé à une époque probablement beaucoup plus tardive que le précédent. Déjà un temps assez long s'était écoulé depuis la transcription contemporaine du concile de Clermont, et dans l'intervalle le manuscrit avait perdu un grand nombre de folios. Il n'en était sans doute pas encore réduit à l'état rudimentaire dans lequel sa copie nous est parvenue; mais il avait déjà éprouvé de très-notables accidents et laissait voir des lacunes considérables. On

torité officielle. On y trouve un certain nombre d'anciennes décrétales des papes et de pièces diverses que

voulut y remédier, et, par un bonheur inespéré, on mit la main sur un autre exemplaire de la même collection, représentant exactement la seconde table de Corbie, ou, comme nous le montrons en son lieu, la troisième édition du manuscrit 12097. C'est à cette troisième édition qu'un nouveau scribe fit divers emprunts constituant, avec une ou deux autres additions, un certain nombre de sections. Les voici :

a. Du folio 23 au folio 26 (n°s XLVIII à LI), un groupe de pièces africaines tirées de Corbie (n°s XIII à XV) et données dans le même ordre. Il faut seulement noter qu'après le *Brevis statutorum* (n° XLVIII) notre manuscrit Pithou intercale un autre document, intitulé : « Tituli transcripti ex concilio Carthaginensi qui infra scriptus est. »

b. Du folio 26 au folio 30 (n°s LII et LIII), les deux conciles gaulois d'Épaon, tenu en 517, et d'Arles, tenu en 524. La présence de ces deux conciles démontre avec évidence que c'était bien la copie correspondant à la première table de Corbie (la deuxième au point de vue chronologique) que consultait notre scribe; car, d'une part, le concile d'Épaon n'existait pas dans la plus ancienne table (la seconde), mais seulement dans la plus moderne (la première), et, d'une autre part, ce même concile a complètement disparu, ainsi que le concile d'Arles de 524, dans la copie faite sous le pape Vigile et qui constitue le premier fonds du manuscrit 12097.

c. Du folio 30 au folio 55 (n°s LIIIbis à LXI), un groupe de décrétales pontificales tirées également de Corbie (n^os^ V à XIII) et indiquées aussi exactement dans le même ordre. Là encore nous avons une preuve certaine que l'on eut recours à la copie répondant à la première table; car le dernier numéro portant le n° XIII dans cette table, et qui n'est d'ailleurs pas une décrétale, mais une requête aux empereurs adressée contre le pape Damase par le luciférien Faustin et le prêtre Marcellin, n'existait pas dans la table plus ancienne.

d. Du folio 55 au folio 63 (n°s LXII et LXIII), deux conciles gaulois, qui sont celui d'Orléans de 511, et celui d'Orléans de 538. Nous avons déjà noté plus haut que le concile d'Orléans de 511, qui portait autrefois le n° XXXIV dans la collection Pithou, fait maintenant défaut à sa place naturelle par suite d'une malheureuse la-

les rédacteurs autorisés du premier codex n'avaient pas jugé à propos de transcrire, telles que la lettre de

cune. Notre copiste le prit, ainsi que le synode de 538, à une source difficile à préciser.

c. Du folio 63 au folio 71 (n[os] LXIV à LXIX), un nouveau groupe de décrétales, données identiquement dans le même ordre que dans la dernière partie de la première table de Corbie. Ceci est d'autant plus remarquable que le premier de ces documents (le n° LXIV de Pithou), contenant la lettre du pape Innocent « Ad universos episcopos ecclesiæ Tolosanæ, » ne précédait pas directement, dans la table la plus ancienne de Corbie (la seconde), l'appendice contenant les nouvelles décrétales des papes Léon, Hilaire, etc., mais se trouvait au milieu des conciles gaulois, après Valence et Turin, et avant Riez, Orange, Vaison, Arles, Agde et Orléans. Ces six derniers documents avaient disparu dans la copie répondant à la première table de Corbie (la seconde dans l'ordre chronologique), et c'est pour cela que le copiste de la collection Pithou, qui consultait cette dernière, n'a plus reproduit, comme elle, aucun des conciles qui séparaient primitivement la lettre du pape Innocent des autres décrétales. Notons qu'il donna aussi après la dernière le traité de saint Augustin « Ad competentes, » mais qu'il supprima la lettre des Pères du concile d'Arles au pape Sylvestre, placée au milieu des rescrits pontificaux.

3° La troisième partie de notre manuscrit n'a plus rien de commun avec les tables de Corbie. Évidemment, à cette époque, la collection Pithou s'était complétée et avait repris tous les documents de la vieille Gallicane qu'elle avait perdus, et même les suppléments qu'y avaient joints les premiers éditeurs du n° 12097. Par les additions qu'elle a subies, il nous est facile de voir qu'elle possédait encore de son fonds primitif les n[os] I à V, et XVI à XXVII, qu'on a négligé de recopier, aussi bien que les n[os] XXIX à XXXIII, ou, pour nous servir du numérotage Pithou, XXX à XXXIV, qui subsistent actuellement, et par lesquels débute notre manuscrit. Enfin elle avait emprunté tout l'appendice qui a été ajouté après coup au vieux codex et est mentionné dans la première table de Corbie.

Ce qui suit a-t-il été pris à une autre copie de Corbie, à celle-là même que nous possédons dans le manuscrit 12097 et qui remonte à la quatorzième année du pape Vigile, ou bien, au contraire, est-ce

saint Léon au sujet *de la fuite d'Hilaire, archevêque d'Arles*, c'est-à-dire de ses discussions avec le pape

cette dernière édition de Corbie qui a emprunté au manuscrit servant de prototype au n° 1564? C'est là une question difficile, mais qui s'impose à nous, puisqu'il est tout à fait indubitable que le troisième supplément de Pithou est complètement comparable, non point, comme le second, à la troisième édition de Corbie, mais bien à notre copie actuelle ou à la quatrième édition.

Pour moi, j'incline, je l'avoue, vers la deuxième hypothèse, et cela par une raison bien simple.

La première pièce du supplément de Corbie que nous étudions est une lettre de Paulin à Faustus de Riez. Cette lettre ne se trouve que dans le manuscrit de Corbie et dans le manuscrit Pithou, mais ce dernier y ajoute plusieurs autres pièces de la correspondance de Faustus, et même la réponse de Faustus à Paulin, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. Ne semble-t-il pas que le scribe de Corbie, après avoir copié la première, se sera arrêté dans la transcription de lettres particulières de peu de valeur, dues à un semi-pélagien, et aura sauté quelques pages pour retrouver la suite du supplément d'un intérêt plus général? Ceci paraît beaucoup plus conforme aux habitudes des copistes que les longues recherches qu'aurait nécessitées pour celui de Pithou le vain désir de compléter la correspondance d'un homme nommé par hasard dans la collection qu'il transcrivait. D'ailleurs comment se ferait-il que l'auteur primitif de nos additions eût donné les questions que Paulin, personnage tout à fait inconnu, adressait à Faustus sans les faire suivre de la réponse, seule curieuse, de ce dernier? Évidemment c'est le plus ancien scribe qui reproduisit en masse ces opuscules de Faustus, tirés soit des archives de Riez, soit plutôt de celles de l'abbaye de Lérins, que Faustus gouverna, et non pas un second copiste faisant assaut d'érudition avec le premier pour un objet si peu utile. Un zèle aussi grand et aussi vain ne se partage point.

Quoi qu'il en soit, voici le contenu de notre troisième supplément :

Au folio 71 (n° LXX du manuscrit), la lettre de Paulin à Faustus qui est mentionnée en premier lieu dans le supplément de la dernière copie de Corbie (folio 92).

Au folio 72 (n° LXXI), la réponse de Faustus à Paulin, inconnue aux autres collections

et du départ précipité de Rome, qui avait amené sa disgrâce et lui avait fait enlever les fonctions de

Au folio 75 (n° LXXII), la lettre de Faustus à Félix, inconnue aux autres collections.

Au folio 77 (n° LXXIII), la lettre de Faustus à Grégoire, inconnue aux autres collections.

Au folio 79 (n° LXXIV), la définition du concile de Constantinople, contre Eutychès (seconde pièce du supplément de Corbie, folio 93).

Au folio 83 (n° LXXV), la lettre de Flavien à saint Léon, à propos de la même affaire (troisième pièce du supplément de Corbie, folio 94).

Au folio 84 (n° LXXVI), la réponse de saint Léon à Flavien (quatrième pièce du supplément de Corbie, folio 95).

Au folio 87 (n°s LXXVII et LXXVIII), la lettre de saint Léon à Rusticus (cinquième pièce du supplément de Corbie, folio 103).

Au folio 88 (n° LXXIX), la lettre de saint Léon à l'impératrice Pulchérie (sixième pièce du supplément de Corbie, folio 104).

Au folio 90 verso (n° LXXX), la lettre de saint Léon à Julien de Cos (septième pièce du supplément de Corbie, folio 107).

Au folio 92 (n° LXXXI), la lettre de saint Léon à Juvénal (huitième pièce du supplément de Corbie, folio 109).

Au folio 93 (n° LXXXII) la lettre de saint Léon au clergé de Constantinople (neuvième pièce du supplément de Corbie, fol. 110).

Au folio 95 (n° LXXXIII), la lettre de saint Léon à l'empereur Léon (dixième pièce du supplément de Corbie, folio 113).

Au folio 99 (n° LXXXIV), la lettre de saint Léon aux évêques de Gaule et d'Espagne (onzième pièce du supplément de Corbie, folio 118).

Au folio 99 verso (n° LXXXIV), la lettre de saint Léon à Théodore de Fréjus (douzième pièce du supplément de Corbie, folio 119).

Enfin, au folio 100 (n° LXXXV), le document intitulé : « Breviarium adversus hereticos, » qui constitue la quatorzième et dernière pièce du supplément de Corbie (folio 124).

La seule pièce omise par Pithou et donnée par Corbie est celle qui est transcrite la treizième dans ce dernier recueil, au folio 120, et qui contient une lettre de saint Léon, reproduite déjà plus haut sous le n° XII, dans le codex primitif de Corbie, et sous le n° LX dans le second supplément de notre manuscrit 1564.

légat; une lettre du pape Hilaire à Leontius Veranus et Victurus pour les charger d'informer sur

Notons que la copie de Corbie, faite du temps de Vigile et constituant le fond primitif du manuscrit 12097, s'arrête au «Breviarium adversus hereticos,» qu'elle fait seulement suivre du concile de Clermont, déjà donné plus haut par le manuscrit Pithou, et de la liste des provinces de l'empire romain. Si donc on admet comme nous que c'est le troisième supplément de la collection Pithou qui a servi de modèle à la partie analogue du manuscrit de Corbie, il faut admettre aussi que là s'arrêtait alors l'original qui, copié plus tard et encore grossi, est devenu le n° 1564 de la Bibliothèque nationale.

4° Enfin vient un dernier supplément, tout à fait étranger, comme le premier, à la collection de Corbie, et qui comprend d'abord, au folio 111, les canons attribués à Chalcédoine, selon la version de Denis le Petit; du folio 114 au folio 132, tout un lot de pièces la plupart relatives à l'affaire du pape Symmaque et du roi Théodoric, totalement extrait de la collection de Chieti; au folio 132 une lettre du même pape Symmaque à Césaire d'Arles, déjà reproduite plus haut dans notre manuscrit comme dans celui de Corbie; au folio 133, une lettre écrite par le pape Pélasge II à Aunaius d'Auxerre, le 5 octobre 580 (lettre qu'on ne trouve pas ailleurs); et au folio 134, le traité de saint Augustin contre les hérésies, que notre collection a fait également la première entrer dans le droit canonique.

Le temps nous a malheureusement ravi la fin du manuscrit 1564, comme il nous avait ravi le commencement; mais il est probable qu'il devait encore contenir un certain nombre de conciles gaulois, à peu près contemporains de la lettre de Pélasge II, et que nous retrouvons en extraits dans le manuscrit de Bourgogne, analysé par le Dr Maassen, page 636 de son ouvrage, et tiré de la collection Pithou en presque totalité.

Notons, avant de terminer, que la copie que nous possédons du manuscrit Pithou remonte seulement au IXe siècle, comme celle du manuscrit de Bourgogne, et a été écrite tout entière d'une seule main. C'est à cet exemplaire même qu'est arrivé l'accident décrit dans le précédent paragraphe. Mais il n'en est pas moins à peu près certain que les dernières additions de notre codex ont été introduites sous Pélasge II, c'est-à-dire à l'époque même où fut faite la seconde édition et la table de la collection de Saint-Maur.

une querelle qui s'était élevée entre deux métropolitains gaulois; la lettre attribuée aux six cents évêques du concile d'Arles, lettre qu'ils auraient adressée au pape Sylvestre, du temps de l'empereur Constantin; puis une décrétale du pape Innocent sur les bigames, les réponses que le pape Symmaque adresse à quelques questions de saint Césaire d'Arles en l'an 513, la lettre que le pape Damase envoya en l'an 378 à saint Paulin d'Antioche, le traité de saint Augustin *ad competentes*, une liste d'évêques qui auraient assisté à cet ancien concile d'Arles sous Constantin, déjà mentionné ci-dessus; enfin, en dernier lieu, les *chapitres* du concile d'Arles tenu en 524 par saint Césaire, alors qu'il était vicaire du pape pour tout le royaume des Visigoths, y compris l'Espagne.

Le premier scribe avait, dans sa table, numéroté les pièces qu'il ajoutait, comme celles qui faisaient partie de l'ancien recueil gallo-romain. Le concile d'Arles de l'an 524 se trouvait ainsi porter le n° 42. Après cela, on lisait à la fin de la table :

« XLIII. Hæc sunt in hunc librum concilia canonum vel epistolæ sedis apostolicæ per universas provincias de diversis constitutionibus datas (*sic*), quæ in capitolis supra scribtis continentur numero XLIII. »

Tel était le manuscrit qui, copié deux fois avec des additions, mais avec des lacunes[1], est devenu le

[1] En dehors du codex de Corbie, je ne connais rien qui puisse mieux montrer que la compilation de Saint-Maur, faite du reste d'après ce codex, les transformations et les déformations successives

manuscrit actuel, dit *de Corbie*. Nous en retrouverons tous les éléments conciliaires dans le recueil visi-

que peut subir, par l'effet du temps, une collection canonique ou généralement un manuscrit quelconque.

Là aussi nous nous trouvons en face de trois rédactions :

La première remonte au pontificat de Félix II (528 à 530).

La seconde au pontificat de Pélasge II (578 à 590).

La troisième, qui est celle de notre copie actuelle (n° 1451 de la Bibliothèque nationale), est datée d'une façon plus précise encore; car non-seulement nous voyons par le catalogue des papes qui s'y rattache qu'elle a été faite sous le pontificat d'Adrien I[er] (772 à 795), mais encore le scribe lui-même a soin de nous apprendre qu'il a commencé sa besogne le 25 mars 793 : « Ab exordio mundi usque ad diluvium sunt anni duo milia CCLX et II. A diluvio usque ad nativitatem Abrahæ sunt anni DCCCCXLII. Passum autem dominum nostrum Jesum Christum peractis ab ortu mundi quinque milia CCXX et VIII anni. A passione domini nostri Jesu Christi usque ad sedem beatissimi Marcellini papæ sunt anni CCLXXVI menses VIIII. De apostolato jam facto Christi martiris Marcellini usque ad tempus gloriosissimi domni Karoli regis XXV anni regni ejus, hoc est usque VIII kal. april. sunt anni CCCCXC et menses III. »

Dans l'intervalle de ces diverses copies, beaucoup de feuillets ont été soit complétement perdus, soit transposés, et de nouveaux documents se sont introduits dans notre compilation, devenue de plus en plus informe.

Entrons rapidement dans l'examen de l'exemplaire actuel.

La première partie est, relativement au fond primitif, toute moderne. On y trouve d'abord : au folio 1, un *arbor consanguinitatis*; au folio 2, une notice historique sur les six premiers conciles; au folio 2 verso, la constitution de Justinien, adressée aux patriarches à l'occasion du cinquième concile, et qui a été tirée de l'Adrienne; au folio 6, un catalogue des papes, s'arrêtant à Adrien I[er], XCVII[e] pape; au folio 7, le calcul *ab exordio mundi*, donné plus haut; au folio 7 verso, le symbole attribué à saint Athanase; au folio 8, l'« exemplar fidei Augustini; » au folio 9, l'« expositio fidei sancti Hieronimi presbiteri; » au folio 10, l'extrait intitulé : « De concilio Aurelianensi de ecclesiasticorum dogmatum, » c'est-à-dire l'œuvre de Gennadius de Marseille sur les dogmes de l'Église; au folio 11, les « statuta eccle-

gothique que rédigea plus tard saint Isidore de Séville. Car, ainsi que nous l'avons dit précédemment,

siæ antiquæ; » au folio 11 verso, des passages choisis de la chronique de Grégoire de Tours; au folio 15, la lettre de saint Jérôme au pape Damase, *supplex legi;* au même folio, la préface métrique de Nicée; au folio 16, d'autres lettres de saint Jérôme au pape Damase et du pape Damase à saint Jérôme. Tous ces documents ont été insérés par le troisième scribe de la fin du VIII[e] siècle.

Puis, au folio 16, commencent les premiers emprunts faits aux deux collections du VI[e] siècle. Cette seconde partie se compose seulement de cinq pièces, qui sont : 1° au folio 16, un ancien catalogue des papes, s'arrêtant à Pélasge II, qui y porte le n° LXV; 2° au folio 16 verso, une chronique des papes, ou *liber pontificalis*, s'arrêtant à Félix II, après lequel on a inséré une simple énumération des papes suivants, jusqu'à Pélasge II, qui, d'après le calcul de ce pontifical, est alors appelé le *LXVIII[e] pape*, au lieu de le *LXV[e]* comme dans la liste précédente; 3° au folio 24, le catalogue des provinces et des villes de Gaule; 4° au folio 25, le catalogue des provinces de l'empire romain; 5° au folio 25 verso, la table des matières contenues dans un des deux codex précédents. Il resterait maintenant à savoir si cette table se rapporte à l'original primitif, contemporain de Félix II, et par conséquent rédigé entre les années 528 et 530, ou à la première copie faite sous le pontificat de Pélasge II, de 578 à 590. C'est ce que nous allons brièvement étudier.

Notre table est ainsi conçue :

« In Dei nomine continentur in hoc libro canones seu regulæ ecclesiasticæ diversarum provinciarum Grecorum atque Latinorum, epistolæ decretales, quorum nomina et ordo ita se habentur feliciter.

INCIPIUNT CAPITULA CANONUM GRECORUM.

« I. Canones Niceni, ubi fuerunt episcopi CCCXVIII.
« II. Canones Ancheritani, ubi fuerunt episcopi XII.
« III. Canones Neo-Cesariensis, ubi fuerunt episcopi XVI.
« IV. Canones Gangrensis, ubi fuerunt episcopi XXX.
« V. Canones Antiocheni, ubi fuerunt episcopi XXXII.
« VI. Canones Laudicensi, ubi fuerunt episcopi XXXVIII.
« VII. Canones Constantinopolitani, ubi fuerunt episcopi CL.
« VIII. Canones Calcedoniensis, ubi fuerunt episcopi DCXXX.

les Pères les plus influents du concile d'Orléans, qui mit la dernière main à notre codex, étaient les pré-

« IX. Canones apostolorum.

« X. Canones Sardicensis, ubi fuerunt episcopi XX.

ITEM LATINORUM.

« XI. Canones Cartagenenses, ubi fuerunt episcopi CCXII.

« XII. Canones Thelensis, ubi fuerunt episcopi XXVIIII et ceteri alii.

« XIII. Canones Romanorum. Item de Spiritu Sancto.

« XIV. Canones Agensis, ubi fuerunt episcopi XXXVIII.

« XV. Canones Andicavensis.

« XVI. Canones Aurelianensis, ubi fuerunt episcopi XXXI.

« XVII. Canones Arelatensis, ubi fuerunt.

« XVIII. Canones Arausicani, ubi fuerunt episcopi XVII.

« XIX. Canones Valentiniani, ubi fuerunt episcopi XCVIIII.

« XX. Canones Regensis, ubi fuerunt episcopi XII.

« XXI. Canones Vasensiani.

« XXII. Canones item Arelatensis, ubi fuerunt episcopi XCV, diaconi XVI.

« XXIII. Canones Arvenensis, ubi fuerunt episcopi XV.

« XXIV. Canones item Aurelianensis, ubi fuerunt episcopi XXXV.

« XXV. Canones Epaonensis, ubi fuerunt episcopi XXIIII.

« XXVI. Sinodus Arausica de gratia et libero arbitrio.

ITEM EPISTOLÆ DECRETALIS (*sic*).

« XXVII. Epistolæ papæ Leonis II, epistola Celestini I.

« XXVIII. Epistola Zosimi I, epistola Simmachi, epistolæ Innocenti III.

« XXIX. Epistola Sirici I, item Cœlestini I, item Innocenti I.

« Numerus episcoporum sicut in Africa scriptos inveni ita et feci.

« XXX. Canones Spaniæ, ubi fuerunt episcopi LXXII, quando Ricardus conversus est. »

Le codex ainsi décrit a été certainement composé par un esprit net, aimant même à l'excès la régularité. On semble s'y être proposé de disposer les documents non point d'après l'ordre chronologique de leur réception en France, comme dans la vieille Gallicane, mais d'après leur provenance et leur ordre logique. De là ces trois par-

lats des nouvelles provinces annexées sur les Visigoths. Ils avaient déjà siégé à Agde et entretenaient avec leur ancien président, leur ancien grand mé-

ties nettement séparées : la première, contenant les canons des Grecs : « Incipiunt capitula Grecorum ; » la deuxième, les canons des Latins, « item Latinorum ; » la troisième, les décrétales, « item epistolæ decretales. » C'est donc à une œuvre originale que nous avons affaire, ou plutôt à un choix fait au milieu des documents du codex de Corbie qu'on a voulu classer de nouveau, fort intelligemment du reste. Ce classement est certainement dû à l'auteur primitif de notre collection, et non à son copiste postérieur; mais toutes les pièces contenues dans la table existaient-elles dans le prototype? Je ne le crois pas, et cela pour plusieurs raisons :

1° Après les huit premiers conciles grecs, fort bien disposés et comprenant, comme la collection de Corbie, Nicée, Ancyre, Néo-Césarée, Gangres, Antioche, Laodicée et Constantinople, nous trouvons les canons faussement attribués à Chalcédoine et les canons des apôtres. Or, les uns et les autres n'ont été introduits à Rome que par Denis le Petit, dans la première moitié du VI° siècle, et n'ont pénétré en Gaule que beaucoup plus tard. Ils n'existent dans aucune des additions de la vieille Gallicane. On les a donc certainement ajoutés après coup, et c'est pour cela que nous trouvons en queue les canons des apôtres, qui sont avant Nicée dans la collection de Denis. Notons que les canons de Sardique qui viennent ensuite étaient complétement inconnus à l'original et aux trois premières copies de Corbie, ainsi qu'à l'édition Pithou, et étaient attribués à Nicée par le manuscrit de Lorsch. Eux aussi ont donc été empruntés à la première édition de Denis par le copiste postérieur de Saint-Maur.

2° Nous rencontrons également, à la fin des synodes de Gaule, les conciles de Clermont en Auvergne, de 535; d'Orléans, de 549, tous deux postérieurs à l'an 530, date certaine de l'original, contemporain de Félix II, et le concile d'Épaon qui n'existait pas dans le texte primitif de la collection de Corbie, ni même dans sa première copie, mais seulement dans sa seconde ou dans le second supplément de l'édition de Pithou.

3° Comme dernier document de notre recueil se trouve le con-

tropolitain, saint Césaire, archevêque d'Arles, les meilleures relations. Nous en avons la preuve dans l'introduction du concile d'Arles, de 524, au milieu

cile de Tolède, qui correspond, avec une remarquable exactitude, à la date présumée de notre seconde copie. En effet, ce synode dans lequel se convertit Récarède eut lieu en 590, et notre seconde copie fut faite sous le pontificat de Pélasge II, qui mourut en 590. Très-probablement la transcription venait d'être achevée quand on reçut les actes de l'assemblée espagnole, et notre scribe se vit réduit à les insérer après les décrétales, au lieu de leur donner une place logique parmi les canons latins.

De tout ce qui précède, il me semble qu'on peut conclure :

1° Que notre collection fut composée de 528 à 530, à l'aide de documents choisis dans la première copie de Corbie, telle qu'elle est décrite dans la deuxième table du manuscrit 12097 (la première dans l'ordre chronologique);

2° Que lors de la copie faite sous le pontificat de Pélasge II, en 590, on ajouta un certain nombre de pièces à la fin de chacune des trois parties du codex, et que c'est à cette époque que fut définitivement terminée la table des matières possédée par nous.

De plus, il nous faut remarquer que, dans l'intervalle de temps qui sépare les deux transcriptions, plusieurs folios se trouvèrent intervertis, comme dans le codex de Corbie. C'est ce qui est arrivé en particulier pour quelques conciles gaulois qui ne sont plus à leur place dans la table. Le seul qui avait une situation douteuse dans l'original est celui d'Angers de l'an 453, qui a été assurément inséré d'après les archives particulières de l'église où fut rédigé le recueil de Saint-Maur.

Postérieurement à la copie du temps de Pélasge II, le manuscrit resta oublié pendant plus de deux siècles. Il perdit, par l'effet du temps, un certain nombre de pages, et quand on voulut le transcrire de nouveau, du temps de Charlemagne, le scribe pensa devoir combler les lacunes et compléter l'œuvre à l'aide de documents d'une tout autre provenance. Probablement déjà il avait commencé ses *varia* quand il trouva la collection canonique : les quinze premiers feuillets étaient alors achevés; et c'est pour cela que le début de l'ancien codex est seulement reproduit au milieu du folio 16;

des premières additions faites à la Gallicane, ainsi que par celle du concile d'Orléans dans l'Espagnole. Tous les éléments gallo-romains que possédait

mais notre scribe ne se borna pas à copier, et il inséra, à chaque concile qui lui semblait intéressant, les pièces analogues qu'il avait rencontrées ailleurs, et dont la plupart proviennent de la Gélasienne ou de l'Adrienne.

Par exemple, après la table devait venir en premier lieu le concile de Nicée; mais ce concile manquait dans ce qui restait de l'original. On fut donc obligé de remplacer l'ancienne version gauloise du célèbre synode par toute une partie entièrement étrangère à la rédaction antique. En voici la composition : au folio 25 verso, le symbole de Nicée, suivi des anathèmes promulgués sous le pape Damase au concile de Rome de 378 (Gélasienne); au folio 26 verso, la déclaration de foi appelée : «Fides Romanorum» (Gélasienne); au folio 28, le symbole de Nicée, suivi de ses «capitula» et de la préface «cum convenisset» (Adrienne); au folio 29, les canons de Nicée tirés de la Gélasienne, mais avec quelques modifications dans le numérotage et d'importantes additions (c'est ainsi, par exemple, qu'on trouve la réunion des canons XI et XII, et XXVI et XXVII de la Gélasienne, et qu'après ce dernier on lit, dans un paragraphe distinct, la phrase : «Similiter autem diaconissæ,» tirée de l'Isidorienne ordinaire, et la note sur la Pâque, tirée de la version de Philon et d'Évariste, et commençant par les mots : «Igitur episcopi cum de his omnibus, prout divinarum legum reverentia poposcerat decrevissent,» et ce n'est qu'après cette note que vient le dernier canon de Nicée sur la génuflexion, également inconnu à la Gélasienne); au folio 31, la liste des pères de Nicée, non plus d'après la Gélasienne, mais d'après la version faussement appelée Isidorienne, et qu'on trouvait déjà dans la Gallicane; au folio 33, l'ouvrage de Gennade intitulé : «Definitio ecclesiasticorum dogmatum,» tiré soit de la Gélasienne augmentée, soit de l'Adrienne; au folio 37 verso, divers extraits des actes de Chalcédoine, provenant de la Gélasienne; au folio 38, les lettres synodales de Sardique; au folio 39, un extrait d'Éphèse, d'après la version de Marius Mercator; au folio 42, les décrets du concile romain de 595; au folio 44, les canons de Sardique, intitulés : «Item can. Nicenus sive Sardicensis concilii qui ni greco non habentur; expositus est *ab episcopis XXV.*» Notons que ce

saint Césaire au moment de la cession définitive de son diocèse aux Ostrogoths d'Italie furent désormais conservés officiellement, sans aucun change-

titre a été ajouté après coup sur un autre genre de parchemin, et par une main plus récente, pour remplacer un feuillet perdu de notre manuscrit 1451. Aussi l'explicit est-il d'un style très-dissemblable et tout à fait contradictoire : « Expliciunt statuta *Niceni* fidei metropolitani (*sic*) Bitiniæ, *Paulino et Juliano consulibus*, XIII kal. Julias, qui est apud Grecos XVIII, dies mensis eorum (*leg.* Desii), anno Alexandri DCXXXVI. » Ainsi le copiste du temps de Charlemagne identifiait pleinement Sardique et Nicée, comme la Gélasienne et la plupart des anciennes versions romaines et italiennes. Il en donnait même la date, d'après le calcul grec employé par le concile de Chalcédoine. Au contraire, celui qui a comblé la lacune du manuscrit, tout en donnant encore le double titre, considérait complétement ces décisions comme appartenant au concile de Sardique. C'était déjà l'opinion du copiste contemporain de Pélasge II, qui dit expressément dans la table rédigée par lui : « Canones Sardicensis concilii ubi fuerunt episcopi XX. » Il est vrai que les canons de Sardique occupaient, comme nous l'avons vu, une tout autre place dans son ouvrage.

C'est à cette dernière addition que se terminent les intercalations constituant cette troisième partie toute moderne du manuscrit 1451. Après cela recommencent les emprunts faits au manuscrit de 590. On trouve ainsi : au folio 46, le concile d'Ancyre, répondant au n° II de la table; au folio 49, celui de Néo-Césarée, répondant au n° III de la table; au folio 50, celui de Gangres, répondant au n° IV de la table; au folio 51, celui d'Antioche, répondant au n° V de la table; au folio 54, celui de Laodicée, répondant au n° VI de la table; au folio 57, celui de Constantinople, répondant au n° VII de la table. Tous ces conciles provenaient de l'original même de notre collection, ou plutôt de la collection de Corbie, auquel celui-ci les avait empruntés. Le scribe du temps de Pélasge II s'était borné à les reproduire fidèlement d'après le texte contemporain de Félix II, et c'est ce que fit également celui qui écrivait sous le pontificat d'Adrien. Puis arrivent d'autres pièces qui remontent seulement à l'exemplaire de l'époque de Pélasge, comme : la définition de foi de Chalcédoine suivie des canons attribués à ce concile, qu'on trouve au folio 57, et qui correspond au n° VIII de la table; les canons des

ment, pendant de longs siècles, par les Visigoths d'Espagne, comme ils avaient constitué pendant quelque temps le droit religieux chez les Francs.

apôtres, qu'on trouve au folio 60, et qui correspondent au n° IX de la table. Selon la même table, on devrait rencontrer ensuite les canons de Sardique, portant le n° X; mais le scribe de l'an 793, qui les avait déjà donnés plus haut, à propos de Nicée, ne crut pas devoir les répéter sous un titre nouveau, et il passe directement aux *canons des Latins.*

Le premier document de cette partie porte dans la table l'indication suivante : «XI. Canones Carthagenenses ubi fuerunt episcopi CCXII(II).» On le retrouve dans le corps même du manuscrit, au folio 62, immédiatement après les canons des apôtres, sous le titre : «Incipiunt capitula canonum concilii Carthaginensis episcoporum CCXIIII.» A partir de ce point, il faut ouvrir une large parenthèse, car le dernier copiste pensa l'occasion bonne pour grossir son codex de nouveaux conciles africains. Carthage (comme Nicée), ouvrit donc la porte à une foule d'intercalations relativement modernes et que nous indiquerons seulement en bloc. Qu'il nous suffise de mentionner, entre autres, le concile de Byzacène, de 397, et ceux de Carthage, de 401, 418, 419, 421, 427, plus ou moins complétement reproduits.

Enfin la transcription fidèle du manuscrit de 590 est reprise pour durer cette fois jusqu'à la fin, et nous trouvons : au folio 69, le concile de Zella, répondant au n° XII de la table; au folio 71, les canons des Romains, répondant au n° XIII de la table; au folio 73 verso, le concile d'Agde, répondant au n° XIV de la table; au folio 76, le concile d'Angers, répondant au n° XV de la table; au folio 77, le concile d'Orléans, répondant au n° XVI de la table; au folio 79, le concile d'Arles, répondant au n° XVII de la table; au folio 81, le concile d'Orange, répondant au n° XVIII de la table; au folio 82 verso, le concile de Valence, répondant au n° XIX de la table; au folio 83, le concile de Riez, répondant au n° XX de la table; au folio 83 verso, le concile de Vaison, répondant au n° XXI de la table; au folio 84, le concile d'Arles, répondant au n° XXII de la table; au folio 85, le concile de Clermont, répondant au n° XXIII de la table; au folio 89, le concile d'Orléans, répondant au n° XXIV de la table; au folio 90, le concile d'Épaon, répon-

Mais bientôt les Francs, ayant acquis la totalité des Gaules, se mirent à augmenter peu à peu leur collection par d'autres conciles.

L'auteur de notre première table (la seconde dans l'ordre chronologique) y joignit seulement le concile d'Épaon[1]. Ce concile avait été tenu en

dant au n° XXV de la table; au folio 92, le concile d'Orange, sur le libre arbitre, répondant au n° XXVI de la table. Tous ces conciles, à l'exception de celui d'Angers, qui détermine la provenance de notre collection, et du concile d'Orange, qui vient en dernier lieu et a été certainement joint après coup à l'original de 530, avaient été simplement tirés, nous l'avons dit, de la copie du codex de Corbie répondant à sa première table (la seconde dans l'ordre chronologique).

La dernière partie, intitulée dans la table «Item epistolæ decretalis (*sic*),» comprend dans le manuscrit : aux folios 95 et 96, deux lettres de saint Léon et une lettre de Célestin, répondant au n° XXVII de la table; aux folios 97, 98 et 99, une lettre de Zosime, une lettre de Symmaque et trois lettres d'Innocent, répondant au n° XXVIII de la table; aux folios 100 et 103, une lettre de Siricius, une lettre de Célestin et une lettre d'Innocent, répondant au n° XXIX de la table. En dernier lieu, au folio 105, vient le concile de Tolède, dont nous avons parlé plus haut et qui, dans la table, est indiqué sous le n° XXX, après une annotation finale dont il est difficile de bien comprendre la portée : «numerus episcoporum sicut in Africa scriptos inveni ita et feci.»

[1] Je parle seulement des documents conciliaires gaulois. Car ce copiste ajouta aussi parmi les décrétales, sous le n° VIII, une lettre du pape Innocent aux évêques de Macédoine, et, sous le n° XIII, la lettre de Marcellin et Faustin *contre* le pape Damase. Notons aussi qu'il sépara en deux le concile de Valence et qu'il fit de la lettre de cette assemblée au clergé de Riez un concile distinct. En revanche, beaucoup de documents de la collection originaire de Corbie avaient disparu à cette époque, ainsi que nous le voyons par la comparaison des deux tables. Les voici : 1° une partie des actes de Nicée qui, primitivement, portait le n° XVI, et dont les souscriptions seules ont subsisté; 2° les *capitula canonum CCCXVIII de exemplaribus papæ Innocenti* portant le n° XXI, et, à la suite, les conciles d'Arles, de Carthage

517 pour régler en Bourgogne le droit disciplinaire, par ordre du roi Sigismond, converti au catholicisme. La conversion de Sigismond précéda de bien peu d'années la conquête de ses États par les fils de Clovis, et le concile national des Burgondes vint se réunir alors à la liste de ceux que consultaient les évêques soumis à la domination des rois francs.

Parmi ces rois, il en était qui s'occupaient fort peu de questions religieuses. Clotaire, par exemple, un type achevé du barbare germain, féroce, sans moralité, sans conscience, sans rien d'élevé, et je dirais presque sans rien d'humain dans l'âme ou dans l'intelligence, Clotaire, bien entendu, ne fit jamais convoquer dans ses États aucun concile.

Pendant de longues années, il en fut de même dans le royaume de ses frères. Et c'est pourquoi notre seconde copie, faite probablement avant l'année 530, ne nous donne aucune nouvelle assemblée franque.

Enfin intervint un troisième copiste, qui transcrivit le corps du manuscrit de la Bibliothèque nationale, ainsi que les deux tables dues aux scribes précédents.

Ce copiste, qui commença son œuvre la quatorzième année du pape Vigile, en 540, appartenait sans doute au royaume de Théodebert. Car, à la fin

et les canons *de conversatione episcopi* (n[os] XXII, XXIII et XXIV); 3° les conciles de Riez, d'Orange, de Vaison, d'Arles (de 524), d'Agde et d'Orléans (n[os] XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII et XXXIII).

des nouveaux documents qu'il joignit au vieux codex, nous remarquons le concile de Clermont tenu *par la permission* et dans les États de ce prince, en 535. Les autres additions constituent pour la plupart tout un petit ensemble relatif à saint Léon et à la condamnation des Monophysites. On y trouve même une pièce (la lettre de saint Léon à Turribius) déjà reproduite plus haut. Il est probable que l'on aura emprunté tout cela à quelque petite collection particulière concernant une seule affaire, comme il y en avait beaucoup à cette époque. Enfin, après le concile de Clermont, aux folios 141 et 142, et comme pour faire pendant à la *notitia provinciarum imperii romani* mise avec la liste des papes au commencement du manuscrit, la même main a transcrit, pour terminer, une *notitia provinciarum et civitatum Galliæ*, publiée depuis par Sirmond[1].

[1] A l'époque où fut faite cette troisième édition, la seconde avait peu souffert. Les seules différences qu'on remarque entre les deux copies, *dans le corps même du manuscrit*, sont : 1° l'introduction d'un concile de Carthage entre le concile de Constantinople (n° XVII de la première table) et les chapitres sur l'ordination des clercs (n° XVIII de la même table); 2° la perte des derniers feuillets de la seconde édition comprenant le concile d'Arles de 524 et le concile d'Épaon de 517.

En ce qui concerne l'origine des additions finales de cette copie, il faut voir ce que nous disons dans la description du manuscrit Pithou. Remarquons seulement qu'elles commencent par une lettre de Paulin à Faustus de Riez, très-intéressante pour l'étude de cette question. Les autres pièces sont : 1° l'action VII° du concile de Constantinople contre Eutychès; 2° la lettre du patriarche Flavien au pape saint Léon; 3° la réponse de saint Léon à Flavien; 4° la lettre de saint Léon à Rusticus, Ravennius, etc.; 5° la lettre de

En résumé, l'original primitif de notre collection est gallo-romain. Il comprend, en plusieurs sections différentes, quelques décrétales pontificales et un certain nombre de conciles orientaux, africains et gaulois. Les derniers de ces conciles sont du milieu du ve siècle, et les dernières décrétales sont dues à saint Léon et écrites vers la même époque. Il semblerait donc que ce recueil eût été rédigé fort peu de temps après le concile de Chalcédoine (451). C'est sans doute pourquoi l'on y fit entrer le groupe des conciles d'Antioche, de Laodicée et de Constantinople, dont le premier et le dernier ont été cités à Chalcédoine. Mais nous n'y trouvons encore aucun des canons attribués à Chalcédoine; car la rédaction de ces canons, qui ne figurent pas dans les actes sincères, n'a dû avoir lieu que beaucoup plus tard et n'apparaît en Occident que dans certaines collections italiennes du vi^e siècle, et encore d'après la version faussement appelée *Prisca*. En revanche, nous l'avons vu, la version dite Isidorienne, déjà grossie en Gaule, ne possédait alors encore, en Italie, ni Antioche ni Laodicée, et se bornait aux *trois conciles*.

saint Léon à Pulchérie; 6° la lettre de saint Léon à Julien de Cos; 7° la lettre de saint Léon à Juvénal de Jérusalem; 8° la lettre de saint Léon aux Constantinopolitains; 9° la lettre de saint Léon à l'empereur Léon; 10° la lettre de saint Léon aux évêques de Gaule et d'Espagne; 11° la lettre de saint Léon à Théodore de Fréjus; 12° la lettre de saint Léon à Turribius d'Astorga; 13° le *breviarium adversus hereticos*; 14° le concile de Clermont; 15° la liste de provinces décrite plus haut.

La seconde période est gothique. On doit y rattacher surtout le concile d'Agde, tenu sous Alaric, en 506.

Vient en dernier lieu la partie gallo-franque, qui a d'abord consisté uniquement dans le concile d'Orléans, assemblé en 511 par Clovis, et a reçu ensuite : dans la première copie, le concile d'Arles, envoyé par saint Césaire; dans la seconde, le concile d'Épaon, lors de la réunion de la Bourgogne à la France, et, dans la troisième, le concile de Clermont, qu'un roi franc avait laissé assembler, mais qui n'avait encore rien d'officiel.

Par la suite des temps, d'autres scribes continuèrent à compiler d'autres pièces de provenances et de natures fort diverses, et cela de manière à remplir environ une centaine de feuillets. On trouve, par exemple, dans cet appendice du codex de Corbie, l'*abbreviatio canonum Fulgentii Ferrandi*, rédigée en Afrique du temps de Justinien, des conciles gaulois, des édits de rois francs, etc. Notons que pas un de ces documents n'est postérieur au VIe siècle[1].

[1] Les additions finales du codex de Corbie comprennent : 1° d'une première main, au folio 143, la lettre des clercs de Polychronius, éditée par Delalande dans son supplément aux conciles de Gaule, p. 53; 2° d'une seconde main, au folio 144, l'abrégé canonique de Fulgentius Ferrandus; 3° au folio 158, le concile de Vaison de 529; 4° après un feuillet blanc, et d'une nouvelle écriture, au folio 162, la lettre du roi Childebert, éditée par Sirmond, p. 300; 5° de la même écriture que la pièce du folio 158, au folio 164, les actes du concile de Paris de 573; 6° au folio 167 (même écriture), la lettre

B. MANUSCRIT DE LORSCH.

Nous avons vu qu'aucun concile n'avait été tenu par la volonté de Clotaire, et qu'un seul, celui de Clermont, s'était assemblé par la permission de Théodebert. Aussi, à la date indiquée par celui qu'on pourrait nommer le dernier éditeur de la col-

à Sigebert, éditée par Sirmond, p. 353; 7° au folio 169 (même écriture), la constitution du roi *Chlodocharius* (Sirmond, p. 318); 8° au folio 171, les actes du concile d'Orléans de 549; 9° au folio 17, le résumé canonique intitulé : *capitula de multis canonibus excerpta;* 10° au folio 179, la lettre *ad virginem lapsam;* 11° au folio 181, le concile de Nicée, comprenant le symbole et les canons de Nicée, d'après l'abrégé de Ruffin; 12° dans une autre écriture, avec de l'encre verte, au folio 183, une loi d'Honorius et de Théodose; 13° dans une autre écriture et avec de l'encre noire, au folio 184, la lettre de saint Léon à Anastase; 14° au folio 188, la lettre de saint Léon à Rusticus de Narbonne; 15° au folio 189, la lettre de Siricius à Himerius; 16° au folio 192, l'abrégé canonique publié par Sirmond, p. 234; 17° au folio 194, la lettre à Childebert, publiée par Sirmond, p. 258; 18° au folio 195, la lettre du concile de Vannes de 465; 19° au folio 197, les actes du concile d'Orléans de 511; 20° au folio 201, le concile d'Arles de l'an 452; au folio 204, le concile d'Agde de 506; 22° au folio 209, le concile d'Épaon de 517; 23° au folio 213, le concile de Carthage de l'an 418; 24° au folio 221, le concile d'Orléans de 538; au folio 225, dans une écriture toute différente et très-élégante, le concile de Nicée, d'après la version de Denis; au folio 230, les canons de Sardique.

Les derniers numéros remplacent des documents déjà indiqués dans les tables et qui avaient disparu du manuscrit. Quant aux autres, ils se rapportent tous aux premiers temps de la dynastie mérovingienne et ont dû être écrits vers la fin du VI° siècle. Il est donc probable que notre manuscrit a été donné, tout achevé et tel que nous le possédons actuellement, au monastère de Corbie lors de sa fondation par la reine Baldechilde, mère de Clotaire III.

lection de Corbie, en l'an 551 environ, le droit canonique des Francs était resté en quelque sorte immobilisé partout ailleurs que dans le royaume de Childebert. Ce fils de Clovis fut le seul qui témoignât un certain intérêt pour les questions religieuses, ainsi qu'en fait foi la correspondance des papes avec les évêques et avec lui-même. Sous son règne, plusieurs grands conciles avaient été tenus dans la ville d'Orléans avant l'année 550, et, dans l'intervalle de huit années qui sépare les deux derniers, on avait vu paraître une nouvelle collection canonique, reproduite dans le manuscrit dit *de Lorsch*.

Nous ne ferons que mentionner le premier de ces conciles réuni « par ordre royal » en 533, à Orléans, vingt-deux ans après le premier concile tenu sous Clovis.

Par des circonstances qu'il ne nous est point possible de pénétrer complétement, le nouveau synode ne réussit pas, et il n'apparaît dans aucune des grandes collections gauloises. Peut-être ses prescriptions données « de par l'autorité des vieux canons » (ex veterum canonum auctoritate conscripsimus), et qui en exigeaient la complète observance, parurent-elles alors trop sévères. Peut-être le roi Childebert, qui avait convoqué l'assemblée, refusa-t-il d'en sanctionner les actes. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce concile fut complétement alors de nul effet, et qu'il n'a été exhumé de la poussière des archives que plusieurs siècles plus tard, lors des

compilations du manuscrit de Beauvais[1] et du manuscrit de Saint-Amand[2].

[1] Le manuscrit de Beauvais (nº 3827 de la Vaticane) comprend, selon Ballerini : le concile de Carpentras de l'an 527; celui d'Orange (529); celui de Riez (439); le *premier* d'Orléans de 511; le *troisième* d'Orléans de 538; le *quatrième* d'Orléans de 541; le *cinquième* d'Orléans de 549, et seulement à la suite, comme appendice, le *second* d'Orléans de 533. Viennent après cela : le concile de Vannes de 465; le second de Vaison de 529; celui d'Épaon de 517; le premier de Tours de 461; le second de Tours de 567; le premier de Mâcon de 581; le second de Mâcon de 585; le concile de Zella, en Afrique; le concile de Paris tenu vers 553; celui de Paris de 555; celui d'Auxerre de 578 environ; celui de Châlon-sur-Saône de 590; celui de Verneuil de 755; celui de Soissons de 744; la lettre de Paulin d'Aquilée et le concile de Frioul (791 et 796); la lettre du pape Adrien à Charlemagne; le capitulaire de Théodulphe d'Orléans; le concile de Paris, de l'an 823; la lettre de Léon IV à Prudentius de Troyes; le concile des Savonières, près Toul, de l'an 859; seize lettres du pape Nicolas Iᵉʳ, et enfin une pièce de vers écrite à l'occasion de la mort de l'empereur Lothaire, en 855.

[2] La compilation de Saint-Amand, décrite par Ballerini sous le nom de collection du manuscrit 3868 de Colbert (part. II, chap. x, § 5), a été débaptisée par le docteur Maassen (p. 780), comme la Lucano-Colbertine dont nous avons parlé précédemment. Le savant allemand renvoie même à sa Bibliothèque du droit canonique et oublie encore de noter le chapitre que les Ballerini avaient consacré à ce sujet. Ces sortes de renvois incomplets sont dangereux, car on peut y voir des intentions que n'a jamais eues notre moderne canoniste. C'est pourquoi j'ai préféré n'en faire régulièrement aucun, et prévenir une bonne fois de cette habitude générale.

La collection de Saint-Amand comprend : les trois conciles d'Arles de 314, 424 et 506; le concile de Carpentras de 527; les deux conciles d'Orange de 529 et 541; le concile de Turin de 401; le concile de Riez de 439; le premier, le troisième, le quatrième, le cinquième et, en dernier lieu, le deuxième concile d'Orléans; le concile de Valence de 374; le concile d'Agde de 506; le concile de Vannes de 465; les conciles de Vaison, premier et second; le concile d'Épaon de 517; les deux conciles de Tours de 461 et de

Quelques années après, en 538, les évêques du royaume de Childebert se réunirent de nouveau à Orléans de leur autorité privée. Les mœurs barbares commençaient déjà à contaminer jusqu'aux prêtres et aux évêques, parmi lesquels figuraient, surtout dans le nord de la Gaule, quelques Francs à demi sauvages. Les anciennes règles canoniques étaient devenues, pour beaucoup, lettre morte, et, au milieu de toutes les passions déchaînées, leur sévérité paraissait les rendre d'une application difficile. Cependant on luttait encore pour maintenir, au moins en principe, l'ancienne teneur des canons; on en renouvelait les plus indispensables, tout en en adoucissant d'autres par de nouvelles décisions, que motivaient l'état des choses et la nécessité des temps. Cette pensée est indiquée dans la préface même des actes. « Cum in Dei nomine in Aurelia-

567; les deux conciles de Mâcon de 581 et 585; le concile de Zella de 418; les deuxième et troisième conciles de Paris de 556 et 553; le concile d'Auxerre de 578 environ et le concile de Châlon-sur-Saône, sous Clovis II. Après ces conciles de Gaule, vient un groupe de conciles d'Espagne, comprenant : les conciles d'Elvire (...?), de Tarragone (516), de Gerona (517), de Sarragosse (381), de Lerida (546); les premier, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième et huitième de Tolède; les deux de Braga (563 et 572); les deux de Séville (590 et 619). En dernier lieu, viennent un abrégé canonique intitulé : « Sententiæ quæ in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur, sed a quibusdam insertæ sunt, » les capitules de saint Martin de Braga et les *statuta ecclesiæ antiqua.*

Notons aussi que, par suite d'une erreur typographique, toute une ligne de la description de notre collection a disparu dans Ballerini. Il paraît de plus avoir oublié de mentionner le second concile de Tours et le second de Paris.

nensem urbem ad synodale concilium venissemus, de his quæ per longum tempus observatione cessante fuerant intermissa, priorum canonum tenore servato, præsentibus regulis vetera statuta renovavimus, et nova pro causarum vel temporum conditione addenda credidimus. »

On remarque toujours le même esprit dans un autre concile tenu dans la même ville trois ans plus tard, en 541, sous la présidence d'un des assesseurs de saint Césaire à Agde, du président du premier concile d'Orléans, saint Leontius de Bordeaux. Les anciennes règles y sont encore rappelées dans toute leur rigueur : « Cum in Aurelianensi urbe unanimiter in Christi nomine sancta adfuisset congregatio sacerdotum . . . placuit ut quæ definita sunt secundum antiquam consuetudinem scripta monstrentur et quo firmius statuta serventur, etc. »

Le nom de Childebert n'est pas mentionné dans ces deux conciles, qui sont les derniers documents recueillis dans la collection du manuscrit de Lorsch. En effet, il fallait y voir une tentative de réaction épiscopale en faveur du droit consacré par la tradition. Les souscripteurs, qui pour la plupart portent des noms gallo-romains, s'opposant de toutes leurs forces aux abus que les rois avaient favorisés, se bercent de l'espoir d'en revenir plus tard purement et simplement aux canons primitifs, et ils en conservent le texte intégralement.

Il n'en fut plus tout à fait de même dans le cinquième concile d'Orléans, tenu en 549, par l'in-

fluence d'hommes nouveaux et bien en cour, fort peu de temps après l'achèvement de la collection anonyme dont nous allons avoir à traiter. Le remaniement des anciens recueils, la révision de tout le droit canonique avec les modifications qu'exigeaient le temps et le lieu étaient alors à l'ordre du jour, et le concile était convoqué officiellement par Childebert, afin de fixer, par des décisions pontificales sanctionnées par le roi lui-même, une discipline à imposer dans le présent et l'avenir[1].

Les mêmes tendances utilitaires avaient également inspiré l'auteur de la collection de Lorsch, collection qui fut composée à une date facile à préciser d'après son contenu. En effet, d'une part le cinquième d'Orléans, de l'année 549, y fait défaut, tandis que les deux précédents y figurent, et, d'une autre part, on y trouve tous les conciles tenus par saint Césaire d'Arles, conciles qui durent être introduits dans les États de Childebert alors que ce roi fut entré en possession de la ville d'Arles et d'une partie de la Provence. Or quand les Ostrogoths, en l'an 536, abandonnèrent le midi de la Gaule, ce fut d'abord au seul profit de Théodebert. Deux

[1] « Ad divinam gratiam referendum est, quando vota principum concordant animis sacerdotum....... Igitur cum clementissimus princeps, triumphorum titulis invictissimus, domnus Childebertus rex, pro amore sacræ fidei, et statu religionis, in Aurelianensi urbe congregasset in unum Domini sacerdotes, cupiens ex ore patrum audire quod sacrum est, ut quod pro ecclesiastico ordine auctoritate promeretur pastorali, et venientibus sit norma, et præsentibus disciplina; quæ conveniat à præsenti tempore in posterum custodiri, præstante Deo, signanter est titulis prænotatum. »

ans après, le 15 des calendes de novembre 538, saint Césaire, qui vivait encore, fut choisi comme intermédiaire par le pape Vigile pour correspondre avec ce roi. Aussi le sage métropolitain d'Arles ne fut-il pas représenté dans les conciles d'Orléans de 538 et de 541. Mais, dès l'année 546, par suite de ces changements de frontières, de ces envahissements ou de ces échanges si fréquents entre les enfants de Clovis, une nouvelle partie de la Provence, y compris Arles, se trouvait appartenir à Childebert, bien que Théodebert vécût encore. Dès ce moment le pape Vigile avait conféré aux successeurs de saint Césaire les droits de légat et de vicaire de la papauté pour les États de Childebert, qui l'avait désiré lui-même. L'amitié du roi est un des titres que le second métropolitain d'Arles après saint Césaire, Aurelianus, avait fait valoir à cet effet en cour de Rome, et que Vigile reconnaissait avec complaisance dans sa lettre d'investiture : « Administrationem vicum nostrarum fraternitati vestræ animo libenti committimus, et credimus caritatis vestræ officio actibus Deo placitis diligenter universa compleri, quando et summi sacerdotii consortio vos dignos divina esse gratia judicavit, et gloriosissimi Childeberti, Francorum regis, christiana, et Deo placita in perhibendo vobis testimonio voluntas accessit. » Dans une autre lettre, adressée « dilectissimis fratribus universis episcopis qui sub regno gloriosissimi filii nostri Childeberti regis sunt per Gallias constituti, » Vigile, en leur recommandant de se soumettre

à Aurelianus, insiste encore sur la bonne volonté dont Childebert témoignait pour lui. Ce fut en effet à partir de cette époque que le roi franc manifesta le plus d'intérêt pour la religion catholique.

On voit dans quelles étroites limites est resserré l'espace de temps pendant lequel la collection de Lorsch a pu être formée.

Ce qui la rend surtout curieuse à consulter, c'est le parallélisme d'objet que l'on constate entre elle et le concile national contemporain.

Dans l'un et dans l'autre, les règles anciennes sont conservées partiellement, arrangées, abrégées, réduites à ce qui semble pratique en elles.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si le concile de Nicée lui-même, jusque-là reproduit avec tant de piété, y compris le symbole, une partie de la glose et la liste des Pères, est, dans le manuscrit de Lorsch, réduit à un simple résumé de quelques canons, tiré de cette version abrégée de Rufin, présentée ailleurs comme contenue dans une décrétale du pape Innocent.

Le manuscrit commence par ce résumé, précédé d'une note conçue en ces termes :

« In nomine Domini Jesu Christi incipit canon Nicæna de sanctis canonibus brevitatis studio, ut quod opus est celerius possit inveniri. Aliqua capitula, quæ presenti tempore necessaria minime videbantur, omisimus. Totum tamen in hoc libellum transtulimus quidquid opportunum et necessarium omnibus ecclesiis noveramus. »

Ces canons, dont on donne la version abrégée dans le but de les rendre plus faciles à trouver, mais qu'on met par honneur en tête de tout le reste, sont au nombre de seize. Ensuite viennent treize canons de Sardique, avec cet en-tête : « Incipit capitulum de supra scriptis canonibus, id est Nicænis CCCXVIII episcoporum. Osius episcopus dixit, etc. »

Ainsi Sardique figurait encore, uni à Nicée, suivant la tradition romaine la plus ancienne, dans cet ouvrage, où l'on s'appliquait à simplifier les éléments du droit canon.

Mais, quant aux conciles orientaux acceptés à Rome et en Gaule, on ne crut pas devoir y faire directement le moindre emprunt. Les conditions de vie étaient si différentes qu'ils avaient peu d'application dans les États de Childebert, et d'ailleurs ce qu'ils contenaient d'essentiel était indiqué dans une lettre du pape Jean, publiée plus loin dans les décrétales.

Poursuivons l'examen du manuscrit de Lorsch.

L'ordre des pièces y est parfaitement logique, et il convient d'y distinguer plusieurs parties méthodiquement classées.

La première renferme d'abord les extraits de Nicée-Sardique, puis cet ancien concile d'Arles antérieur à Nicée, et qu'on semblait encore considérer comme un concile presque universel, suivant une tradition appuyée par le dix-huitième canon du second concile tenu à Arles, « ad quam urbem ex omnibus mundi partibus, praecipue Gallicanis, sub

sancti Martini tempore legimus celebratum fuisse concilium atque conventum. »

Après les conciles regardés comme universels, les décisions de la papauté avaient leur place naturelle. La seconde partie est donc principalement constituée par des décrétales ou lettres des papes. On y trouve pourtant aussi le traité de saint Augustin *Ad competentes*, qui existe également dans le manuscrit de Corbie. La décrétale qui clôt cette série est celle qui résume les canons orientaux sous le titre suivant : *Tituli a sancto Papa Johanne a sede apostolica directi*, etc.

Pour compléter ce qu'on pourrait nommer le droit canonique universel dans ses dispositions pratiques pour la Gaule, il restait encore à faire quelque emprunt à ces conciles d'Afrique que l'Église romaine avait acceptés dans ses recueils. Le rédacteur de la collection de Lorsch publia donc le concile de Carthage, où fut promulgué ce résumé des règles disciplinaires que l'on appelle *breviarium Hipponense*.

Après cela devaient venir les canons propres à la Gaule, canons que l'invasion barbare divisait en deux groupes. Ceux qui avaient précédé cette époque néfaste formaient l'antique tradition des Pères gaulois. Ils furent donnés sans mélange dans un ordre chronologique, tels que les avait conservés l'ancienne collection gauloise : ce sont les conciles de Valence (374), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), le second d'Arles, postérieur aux précédents de peu de temps, mais dont la date est incertaine.

Là se terminait le premier groupe. Il y avait eu depuis lors une très-longue interruption dans les rapports mutuels des églises de Gaule : tout ce qui allait suivre était relativement moderne, et on le disposa très-régulièrement. Un des conciles récents présidés par saint Césaire d'Arles avait résolu une grave question de foi, celle du libre arbitre, et ses décisions dogmatiques avaient été formellement confirmées par une décrétale élogieuse du pape Boniface. Ce concile prenait donc ainsi une importance toute particulière, et il fut placé le premier du second groupe, bien que chronologiquement il n'eût été que le sixième. A partir de ce point, l'ordre chronologique est d'autant plus fidèlement suivi qu'il répond d'ailleurs à merveille à la distinction des provenances. D'abord les conciles devenus communs : Agde (506), Orléans (511). Puis le concile national de la Bourgogne, celui d'Épaon (517). Puis les conciles autres que celui d'Orange déjà mentionné, tenus par saint Césaire alors que la ville d'Arles était possédée par Théodoric ou par les rois des Ostrogoths : le troisième d'Arles (524), celui de Carpentras (527); le second de Vaison (442). La lettre du pape Symmaque à saint Césaire et un rescrit du roi Théodoric trouvèrent naturellement place à la suite de ces trois conciles. Après cela venait le concile assemblé par la permission de Théodebert, en 535, à Clermont en Auvergne, alors que ce prince, ayant repris d'assaut cette ville et recouvré le centre de la France qui s'était donné à Childebert pendant

une de ses absences, y avait mis tout au pillage. Il paraîtrait que la domination exclusive de Théodebert sur ces provinces ne se maintint pas longtemps, car l'évêque de Clermont figure comme souscripteur dans les conciles d'Orléans de 541 et 549. Le codex de Lorsch, à proprement parler, se termine par les conciles tenus sous le règne de Childebert à Orléans en 538 et 541. Celui de 541 porte le n° XXXII, et c'est là que s'arrête la table des matières indiquant le contenu de l'original. Le reste du manuscrit, quoique d'une écriture semblable, renferme des additions postérieures qui ne doivent pas nous arrêter [1].

On voit que l'idée de simplifier le droit canonique avait reçu, dans une certaine mesure, une première réalisation dans les États de Childebert par la confection de ce codex lorsque fut assemblé le concile d'Orléans de 549.

[1] Le reste du supplément de Lorsch renferme, d'après Ballerini : 1° une lettre du pape Zosime falsifiée et portant le nom du pape Sylvestre; 2° une autre lettre du pape Zosime, privée d'un chapitre; 3° la lettre d'Avitus de Lyon à l'évêque Victor; 4° le concile d'Orléans de 549; 5° la lettre de Denis le Petit à l'évêque Étienne; 6° le concile de Carthage de 525, daté d'après les années du roi vandale Childéric, et suivi d'autres pièces pour la liberté des monastères; 7° des extraits du concile de Carthage de 397; 8° le symbole de saint Athanase; 9° un capitulaire appelé capitulaire de Metz, mais dont l'origine vraie est inconnue; 10° quelques lettres de saint Augustin d'Angleterre et de saint Grégoire le Grand; 11° un document appelé *Breviarium monasticum* et qui renferme l'*ordo* des offices divins selon le rite de saint Benoît.

Selon Ballerini, ces additions sont de la fin du VIII° siècle. Cela est du moins certain pour les dernières, et en particulier pour le capitulaire de Metz.

Après ce concile, bien entendu, il ne fut plus question de s'en tenir à l'ancien recueil gallo-romain.

Les conciles de Gaule que nous venons de voir réunis dans le manuscrit de Lorsch formèrent la base essentielle de plusieurs autres compilations. On les trouve seuls dans l'ancien manuscrit de Lyon[1]

[1] Je ne sais trop pourquoi le Dr Maassen a intitulé la collection de conciles gaulois qui se trouve dans le manuscrit de Sir Philipps, et à la fin de l'Adrienne dans le manuscrit 1452 de Paris dont nous parlons plus loin : «Collection de conciles gaulois et allemands;» car elle ne contient que le concile d'Orléans de 549 de plus que les recueils nommés : «Collections générales avec conciles gaulois.» Pas plus qu'eux, elle ne possède aucun concile allemand, et cela se conçoit, puisque aucune assemblée de ce genre n'a existé dans les sept premiers siècles de notre ère. Les plus anciennes datent du temps de Carloman, en 742 et en 743, et encore, de l'aveu même du Dr Maassen, n'en trouve-t-on pas les actes dans les recueils gaulois classés par lui, mais dans des compilations toutes différentes. Cette réunion des conciles de la Gaule et de l'Allemagne, avant la conversion de cette dernière par saint Boniface, se rencontre sans cesse dans les titres composés par le savant allemand, et constitue une erreur choquante, ou, si l'on préfère, une véritable aberration de patriotisme.

Revenons-en à nos manuscrits. Celui de Lyon (n° 1745 de Sir Thomas Philipps) contient d'abord les «Constitutiones Sirmondi,» citées par Haenel, mais dont les vingt-deux premiers articles manquent. Viennent ensuite : les conciles d'Arles (314), de Valence (374), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (450?), d'Agde (506), d'Orléans (511), d'Épaon (517), d'Arles (524), de Carpentras (527); les capitula sur les Manichéens, attribués à saint Augustin; les synodes d'Orange (529), de Clermont (535), d'Orléans (538), d'Orléans (549), d'Arles dans l'affaire de Faustus de Lérins, de Vaison (529), d'Arles (554). Enfin, pour terminer le fond primitif, se trouve une liste intitulée : «Adnotatio provinciarum atque urbium Galliæ cum privilegiis suis,» qui servait déjà à clore la troisième copie de Corbie. On y ajouta ensuite plusieurs pièces, parmi lesquelles il faut surtout remarquer

appartenant à Sir Philipps, associés seulement à quelques décrétales dans celui de Reims[1], et constituant, après l'Adrienne, une deuxième partie égale en importance dans le manuscrit 1452[2]. Enfin,

la lettre de saint Léon aux évêques de la Viennoise et le concile de Mâcon de 581.

[1] Ce manuscrit (n° 743 de Sir Thomas Philipps) contient d'abord, après le catalogue des papes, les conciles rassemblés dans les collections de Corbie et de Lorsch, à savoir : ceux d'Arles (314), de Valence (374), de Turin (401), de Riez (439), d'Orange (441), de Vaison (442), d'Arles (450?), d'Agde (506), d'Orléans (511), d'Épaon (517) (suivi, en guise d'appendice, du concile tenu à Lyon, également par les Bourguignons, dans cette même année 517, à propos de l'affaire particulière d'Étienne); puis les synodes d'Arles (524), de Vaison (529), de Carpentras (527), d'Orange (529), d'Orléans (538), d'Orléans (531), d'Orléans (549). Après cela, l'ordre à peu près chronologique disparait, et nous trouvons deux conciles tenus par occasion ou par hasard, l'un à Tours, en 461, pendant les fêtes de saint Martin, et l'autre en 465, pendant l'ordination de Paterne, évêque de Vannes, par son métropolitain assisté de cinq évêques. Comme ce métropolitain était le prélat de Tours, il parait très-probable que les actes de nos deux assemblées ont été tirés des archives de cette ville. Enfin les deux derniers conciles sont celui de Paris (616) et un autre dont le titre a disparu et qu'on ne retrouve pas ailleurs. La seconde partie renferme un certain nombre de décrétales.

[2] Ce manuscrit contient d'abord l'Adrienne, précédée de la pièce de vers adressée par le pape à Charlemagne. Puis, à partir du folio 153, commence une seconde partie, renfermant les conciles de Gaule, tels à peu près qu'on les trouve dans le manuscrit de Lyon (n° 1745 de Sir Thomas Philipps). En voici la liste : folio 153, le concile d'Arles de 314; folio 154, le concile de Turin; folio 155, le concile de Valence, suivi de la lettre au clergé de Fréjus; folio 155 verso, le concile de Riez; folio 156, le concile d'Orange; folio 158, le concile de Vaison; folio 159, le concile d'Arles; folio 160, le concile d'Agde; folio 163, le concile d'Orléans; folio 165, le concile d'Épaon; folio 167, le concile d'Arles de la dédicace; folio 168, les

avec des inversions tenant au caprice des scribes, ces synodes se trouvent encore être le fond principal de quelques compilations locales assez informes. Nous citerons, par exemple, celle [1] qui fut

« capitula » sur les Manichéens, attribués à saint Augustin; folio 169, le concile d'Orange sur le libre arbitre; puis, après une page blanche : folio 173, le concile de Clermont; folio 174, le concile d'Orléans de 538; folio 178, le concile d'Orléans de 549; folio 181, le concile d'Arles dans l'affaire de Faustus de Lérins; folio 182, le concile de Vaison de 529; folio 182 verso, le concile d'Arles de 554; folio 183, l'« adnotatio provinciarum adque urbium Galliæ; » folio 184, la lettre de saint Léon aux évêques de la Viennoise; folio 187, le concile de Mâcon; folio 188, diverses lois impériales, appelées généralement *Constitutions de Sirmond.* Ce recueil finit au folio 196, et c'est là que s'arrête aussi l'écriture du premier scribe. Mais on trouve ensuite : en cursive, folio 196 verso, la lettre de l'empereur Louis à l'archevêque Adon; dans une autre écriture plus ronde, folio 197, une lettre du pape Vigile à Aurelianus d'Arles; folio 199, le catalogue des provinces orientales et occidentales de l'empire romain; folio 200, l'« auctoritas » du roi Gontran, publiée par Sirmond (tome Ier, page 390). Le Dr Maassen a, je ne sais pourquoi, négligé ces derniers documents de notre manuscrit. Dans la première partie de son livre, il dit même n'avoir rencontré l'« auctoritas » du roi Gontran que dans le manuscrit de Saint-Amand.

[1] Cette compilation informe fut faite au commencement du VIIe siècle pour l'usage de l'église d'Albi. La date nous en est donnée par le catalogue des papes qui s'arrête à Grégoire Ier (604). Mais postérieurement, et ainsi que nous l'apprend une annotation initiale, la quatrième année du règne de Childéric II, le codex fut perdu, puis miraculeusement retrouvé. Il fut alors copié par un certain Perpetuus, prêtre d'Albi, qui en avait reçu l'ordre de son évêque, nommé Didon : « Ego Perpetuus, quamvis indignus presbiter, jussus a dno meo Didone urbis Albigensium episcopum (*sic*) hunc librum canonum scripsi. Post incendium civitatis ipsius hic liber recuperatus fuit, Deo auxiliante, sub die VIII kal. Aug. ann. IIII regnant. dni nostri Childerici reg. » M. le Dr Maassen suppose que la quatrième année de Childéric correspond ici non point à l'an 664, en partant du commencement de son règne en Austrasie, mais à l'an

écrite, selon des indications contenues dans le ma-

673 (soit en lisant XIIII au lieu de IIII, soit en partant de l'époque où Childéric a régné sur toute la France). Notons cependant que, selon l'*Art de vérifier les dates*, ce fut seulement en 671 que Childéric posséda la Neustrie et la Bourgogne, après l'expulsion du roi Thierry, et qu'il mourut en 673. M. Maassen pense en outre que le concile de Bordeaux, certainement tenu sous le règne de Childéric II, et par conséquent avant l'année 673, et le concile de Saint-Jean-de-Losne, tenu entre les années 670 et 673, furent ajoutés à l'original lors de la copie faite par Perpetuus. Mais on ne saurait s'assurer de la justesse de cette opinion; car cette copie de Perpetuus n'existe plus, et l'on possède seulement deux transcriptions du IXe siècle, dont l'une porte le no 2, à Albi, et l'autre le no 63, à Bordeaux. Comme nous n'avons pu voir ces manuscrits, nous allons poursuivre notre étude d'après la table qu'en a dressée le Dr Maassen.

Cette compilation renferme :

1° Huit documents tirés de Denis le Petit ou de l'Adrienne, comprenant: les canons des apôtres; la *définition des dogmes* ecclésiastiques de Gennadius; les canons, le symbole, la préface historique et les autres éléments nicéens de l'Adrienne; les canons et le symbole de Constantinople, suivis des suscriptions; les canons et la foi de Chalcédoine; les canons de Sardique, et les canons du concile de Carthage de l'an 419.

2° Des extraits des canons de Nicée, d'après la version de Ruffin, et des canons de Sardique, attribués à Nicée, extraits analogues à ceux qu'on rencontre dans la collection de Lorsch et qui proviendraient également d'une lettre du pape Innocent.

3° Après les titres de deux documents africains qui, du reste, font défaut, quelques documents tirés de Corbie dans le même ordre (I, II, III, IV de Corbie), et qui comprennent le premier fond des synodes syriens et la lettre du pape Innocent à Decentius. (Le concile d'Ancyre est précédé, comme dans Corbie et le manuscrit Bigot, de la préface : *Osius episcopus dixit*, etc.)

4° Divers emprunts aux conciles des Gaules, suivis de la lettre de Viventiolus de Lyon, qu'on ne trouve nulle part ailleurs;

5° Un groupe de décrétales, tirées de Lorsch, dans le même ordre (nos III à X de Lorsch) qu'on rencontre également dans le manuscrit de Cologne (nos XXIII à XXX).

6° Un groupe de décrétales et de conciles tirés de Corbie (pre-

nuscrit lui-même, sous le roi Childéric, par Perpe-

mière table), dans le même ordre (nos IX, X, XI, XII, XIII, XIIIbis, XIV et XV de Corbie).

7° De nouveaux extraits de Nicée tirés de la version Gallicane ou Isidorienne et unis à des canons de Sardique.

8° Un nouveau groupe de documents tirés de Corbie (première table, nos XIX, XX, XXI et XXII). Il contient quelques conciles de Gaule et est suivi de trois autres conciles, également gaulois, qui avaient été omis dans la première table (la seconde dans l'ordre chronologique).

9° Les décrétales renfermées dans le second fond de Corbie, colligé du temps du pape Vigile. Ces décrétales sont données dans le même ordre, bien qu'avec quelques suppressions, et se terminent également par le traité de saint Augustin *Ad competentes*.

10° Un autre choix de conciles gaulois de diverses provenances ou rédactions. Par exemple, l'on trouve deux rédactions du concile de Vaison de 442, dont l'une est intitulée : *Ex concilio Vasensi*, et contient seulement les six premiers canons tirés de Lorsch, l'autre est intitulée : *De synodo Vasensi apud Auspitium episcopum*, et renferme les derniers canons, depuis le septième jusqu'à la fin, tels qu'ils sont, par exemple, dans la collection de Cologne. Ailleurs, et par suite de circonstances difficiles à préciser, on rencontre également deux rédactions du concile d'Agde.

11° Un groupe de décrétales propres à la collection d'Albi et à celle de l'église d'Arles, dont nous avons parlé précédemment.

12° Un certain nombre de documents dont la provenance est incertaine, mais qui tous se retrouvent dans quelqu'une des collections gauloises antérieures (Corbie, Lorsch, Cologne, Pithou).

13° Quelques conciles tirés de Corbie (première table ou deuxième chronologiquement), à peu près dans le même ordre (XV, XVbis, XVI, XVIII de la première table de Corbie); notons seulement que le concile de Constantinople (n° XVII) est remplacé par un concile de Carthage.

14° Enfin divers extraits des actes du concile de Chalcédoine.

Il est facile de voir, d'après cette brève analyse, combien peu cette collection ou plutôt cette compilation informe a d'intérêt au point de vue historique.

Les sources paraissent, du reste, en avoir été variées. De là proviennent les nombreuses versions de Nicée que nous y rencontrons,

tuus, prêtre d'Albi, et les recueils angevin de Saint-Maur[1], parisien de Diessen[2] et marseillais de Cologne.

ainsi que les extraits multiples faits à de mêmes conciles orientaux ou occidentaux. Mais ce qu'il faut surtout remarquer, c'est le soin que l'on a pris à colliger partout les décrétales pontificales.

Notons que bien souvent la collection marseillaise de Cologne semble avoir été consultée tout aussi bien que celles de Corbie, Lorsch et Arles, et les codex sortis de la Dionysienne.

[1] La provenance de cette compilation, ou du moins de ses premières copies du VIe siècle, semble suffisamment prouvée par la transcription du concile d'Angers de 453, qui ne se retrouve que dans notre manuscrit et dans le codex Tilianus ou Fronton du Duc, actuellement perdu. Nous avons donné plus haut en détail la notice du manuscrit de Saint-Maur.

[2] Cette provenance paraît nettement indiquée par les deux documents les plus récents qu'on y trouve, à savoir : les conciles de Paris de l'an 614 et de Clichy de l'an 626. Celui de Clichy n'est dans aucune autre collection, et celui de Paris se rencontre seulement (en dernier lieu) dans le manuscrit de Reims. Quant au concile provincial de Gascogne de l'an 551, que notre manuscrit nous fournit seul, il est probable qu'on en aura apporté les actes à Paris quand cette ville fut redevenue la capitale de toute la Gaule, sous le roi Clotaire, entre les années 558 et 561.

Notons que, d'après l'aveu même de celui qui l'a rédigé, le codex de Diessen n'est qu'une compilation sans ordre et sans idée préconçue. Après le dernier document du fond primitif, portant le n° XCII, on lit ce qui suit : « Expliciunt canones ex tribus libris editæ. Quod inchoavi kal. Aprilis et consummavi id. Sept. id est diebus CLXVI ebdomatibus XXIII. Lege letanter, intellige prudenter, comple efficaciter. Legenti vita, possidenti pax perpetua, scriptori præmia æterna, Amen. »

M. Maassen pense que les trois manuscrits d'après lesquels notre copiste a rédigé le sien, sont : 1° un codex contenant les conciles gaulois et des extraits de la collection de Denis; 2° un exemplaire du codex de Chieti; 3° un exemplaire du codex de Saint-Blaise.

En ce qui concerne Chieti, la supposition du savant allemand paraît fort vraisemblable, car plusieurs documents semblent notoi-

On comprend que l'on attacha une importance toujours croissante aux règles nationales, du mo-

rement empruntés à cette collection italienne du VIe siècle. Je citerai, par exemple, l'édit de l'empereur Glycerius à Himilcon (LI) et l'ordonnance du préfet du prétoire Himilcon (LII), édités par Ballerini, tome III, p. 678, et qui sont communs aux seuls manuscrits de Chieti et de Diessen. Il en est de même pour un grand nombre d'autres documents, entre autres pour les pièces portant les nos XLIII, XLIV, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, L, etc. Toute cette partie est évidemment empruntée à Chieti, ainsi que l'a remarqué le Dr Maassen. Quant aux nos XXV et XXVIII à XXXIX, je ne puis, ainsi que M. Maassen, y voir des extraits de Chieti. Les nos XXV et XXVIII à XXXII sont tirés des décrétales de Denis le Petit, dans le même ordre, bien qu'avec quelques suppressions, et les nos XXXIV à XXXIX de la Gélasienne. Dans ce second groupe le seul no XXXIII semble tiré de Chieti, ou du moins renferme la même rédaction des *Gesta Acacii*.

D'une autre part, il n'est pas facile de prouver que ce soit à la collection de Saint Blaise que notre collection ait emprunté un certain nombre de documents. M. Maassen cite à ce titre les pièces portant les nos XL à XLII, LXXX à LXXXIV, LXXXVII à CIII Or, le no XL est certainement tiré de la Gélasienne, le no LX se trouve aussi bien dans l'Adrienne augmentée que dans la collection de Saint-Blaise et le manuscrit de Colbert; le no XLII est propre à Diessen; les nos LXXX à LXXXIV sont communs aussi à l'Adrienne augmentée; les nos LXXXVII à XCI et le XCII à la Gélasienne. Seul, le no XCI peut donner une légère probabilité à l'opinion du Dr Maassen.

Quant au troisième manuscrit qu'aurait consulté notre copiste et qui, selon le savant allemand, aurait compris les conciles de Gaule et des extraits de la collection de Denis, nous n'avons pas à nous en occuper, car on ne nous cite aucun manuscrit de ce genre; c'est une pure supposition gratuite qui n'explique rien.

Nous devons donc avouer ne pas connaître quelles sont précisément les trois sources auxquelles a puisé le compilateur du manuscrit de Diessen. Il est certain que le manuscrit de Chieti a fourni quelques éléments; mais est-ce *médiatement* ou *immédiatement*? Nul ne le sait. Il est certain aussi que Denis en a donné

ment où l'on eut admis le principe d'un droit disciplinaire spécial, approuvé officiellement et sanctionné par les rois. Aussi, dans le manuscrit de Beauvais, les conciles propres de la Gaule sont-ils mentionnés uniquement, et leur série continuée jusqu'à la moitié du IXe siècle. Elle l'était jusqu'au VIIe dans le manuscrit de Saint-Amand et jusqu'au VIe dans les collections par ordre de matières d'Angers et d'Hérouval, la seconde de Bonneval, etc. Mais aucune de ces compilations particulières plus ou moins mal conçues n'offre, au point de vue qui nous occupe, l'intérêt du *codex* de Corbie, qui nous présente l'ancien type sur lequel travailla plus tard l'Isidorienne, et de celui de Lorsch, où les documents qui ne sont pas gaulois ont été abrégés systématiquement, de sorte que Nicée y est représenté uni-

d'autres, mais ne serait-ce pas par l'intermédiaire d'une Adrienne, par exemple de l'Adrienne augmentée? Car si le dernier document conciliaire est du VIIe siècle, le manuscrit n'est que du IXe, et il parait avoir subi de profondes modifications, surtout à partir du no LXXX. Je ne serais pas éloigné, pour ma part, de croire que la collection du VIIe siècle, qui est, pour ainsi dire, datée par les conciles de Paris et de Clichy (nos LXXV et LXXVI), s'arrêtât en cet endroit, et que tout le reste ait été ajouté lors de la dernière copie que termine l'annotation sur les trois livres (ex tribus libris), dont nous avons parlé précédemment. Ces trois livres seraient alors la Gélasienne, l'Adrienne augmentée et notre manuscrit du VIIe siècle lui-même, dont les diverses origines sont si difficiles à établir. Notons seulement, avant de terminer, que la première partie, qui constituerait le manuscrit du VIIe siècle et s'arrête au no LXXX, renferme, entre autres, des documents tirés de la Dionysienne pure (nos VI, XIII, XIV, XV, XVI, XXII, etc.), et des pièces tirées soit de la Gallicane (édition de Corbie et de Pithou), soit de la Gélasienne, soit de la collection de Chieti.

quement par des extraits de la version abrégée de Rufin. Notons cependant que la plus ancienne de ces collections individuelles, celle de Cologne[1], con-

[1] La provenance de la collection de Cologne est nettement indiquée par un certain nombre de documents qu'elle est seule à contenir. Ces documents sont surtout le concile de Nîmes de l'an 394 (n° VIII), le concile de Marseille de l'an 533 (n° L), la lettre de Cyprianus de Toulon à Maxime (XXXVIII).

Le concile de Nîmes nous était connu par les historiens Sulpice Sévère et saint Fortunat. C'est la célèbre assemblée à laquelle saint Martin de Tours refusa d'assister. Voici comment Sulpice Sévère s'exprime à ce sujet (dialogue II) : « Apud Nemausum episcoporum synodus habebatur, ad quam quidem ire noluerat, sed quid gestum esset scire cupiebat. Casu cum eo iste Sulpitius navigabat, sed procul, ut semper, a cæteris, in remota parte residebat. Ibi ei Angelus quod gestum esset in synodo nuntiavit. Nam post tempus habiti concilii sollicite requirentes, satis compertum habuimus, ipsum diem conventus, et ea ibi ab episcopis fuisse decreta, quæ Martino Angelus nuntiavit. »

Pourquoi les actes d'une assemblée d'ailleurs si célèbre ne nous sont-ils parvenus que dans le manuscrit de Cologne et non point dans le vieux codex gallican et les nombreuses compilations qui en sont sorties? Cette question, très-importante pour l'examen critique de notre collection, mérite d'être étudiée brièvement ici. Mais, auparavant, il nous faut faire quelques observations préliminaires indispensables :

1° Notons d'abord que le concile de Nîmes n'a pas été réuni seulement à l'occasion des questions *très-secondaires* de discipline que nous trouvons résolues dans le fragment portant son nom. Comme le concile de Valence, et nous le verrons par un passage du pape Zosime, comme le concile de Turin, en dehors des canons que nous possédons, ce synode avait d'abord rédigé des décisions beaucoup plus importantes et concernant sans doute les divisions et les schismes qui s'étaient élevés dans le corps épiscopal des Gaules depuis le règne de l'empereur Gordien et s'étaient encore envenimés pendant la longue affaire des Priscillianistes. Le concile de Valence, tenu sous la présidence de l'évêque de Vienne, dit expressément, à ce sujet, dans l'en-tête de sa lettre : « Transactis Valentiæ omnibus et in

tient, à côté du symbole et de la liste des évêques, une version spéciale des canons de Nicée qu'on a ap-

Dei nomine c*mpositis*, quæ fuerunt cœpta causa discidii, quorumdam fuit fratrum utilis et religiosa suggestio *retractandam etiam* de his quæ nec recipere possumus ob Ecclesiæ sanctitatem, nec tamen usurpatæ consuetudinis causa damnare. . Quod circa, fratres, librato diu moderatoque concilio ea cautelæ ratio servata est quæ et scandala submoveret et sanctitatem Ecclesiæ custodiret. — Canones. . . » Le début de ce qui nous reste de Nimes n'est pas moins clair : « Cum ad Nemausensem ecclesiam *ad tollenda ecclesiarum scandala discessionemque sanandam*, pacis studio, venissemus, multa *utilitati congrua* secundum regulam disciplinæ placuit provideri. » Ainsi le but que l'on affichait dans ces assemblées n'était pas médiocre. Il ne s'agissait de rien moins que de faire cesser les scandales et les schismes des églises, et les canons disciplinaires, qui seuls ont survécu, n'étaient donnés que par surcroît. Il n'y eut donc rien d'étonnant si saint Martin, tout en refusant d'assister au concile de Nimes, attendait avec tant d'impatience les décisions d'une assemblée dont il ne partageait pas les opinions, mais qui promettait ouvertement de résoudre les questions intéressant au plus haut degré le clergé des Gaules.

2° Notons d'autre part que les Pères les plus importants du concile de Nimes étaient ceux qui furent innocentés d'ordinations illégales dans le concile de Turin de 397, et condamnés ensuite, à la requête de l'archevêque d'Arles, par le pape Zosime. On remarque surtout parmi eux le président du synode, dont le nom est transcrit par le copiste de notre manuscrit, Aprunculus, leçon qu'il faut certainement corriger en Proculus. Il s'agit du célèbre évêque de Marseille qui, après avoir siégé avec saint Ambroise dans le concile d'Aquilée lors de la condamnation du semi-arien Pallade, s'enfla d'un vain orgueil et voulut usurper la juridiction de l'evêque d'Arles, le rang de métropolitain, et, par conséquent, le droit de convoquer et de présider des conciles. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à cette époque la Viennoise et les deux Narbonnaises ne faisaient, au point de vue ecclésiastique, qu'un seul tout hiérarchique, dont les évêques se réunissaient dans des assemblées communes, ainsi que nous le voyons par la lettre du concile d'Aquilée, les décrétales du pape Zosime, les actes de Valence, Turin, etc. L'évêque d'Arles, en

pelée gauloise et qui a été faite sur le grec, dans un de ces ports de la Méditerranée où les Orientaux

dehors de ses droits de primauté sur toute la Gaule, possédait traditionnellement sur ces trois provinces une juridiction spéciale et directe. Mais souvent une opposition violente se manifestait chez ses suffragants, qui en venaient parfois jusqu'à se mettre en pleine révolte. Tantôt, dans ce cas, c'était l'évêque de Vienne, métropole civile de la Viennoise, qui prenait la tête du mouvement, tantôt celui de Narbonne, métropole civile de l'une des Narbonnaises, et parfois, comme cela arriva pour Proculus, celui de la vieille cité grecque de Marseille. Et alors ce n'étaient pas seulement des évêques voisins du nouveau chef qui se joignaient à lui, mais tous ceux qu'une haine commune animait dans les trois provinces contre leur chef légitime, l'évêque d'Arles. C'est ce que nous remarquons en particulier pour le concile de Nimes, dont nous avons à nous occuper. Mais il nous faut reprendre l'histoire un peu plus haut.

Proculus, nous l'avons dit, occupait le siége d'une des plus grandes cités des Gaules, de la commerçante Marseille, qui, dans l'Occident, représentait quelque chose d'analogue à l'Alexandrie d'Égypte. Cette illustre colonie des Grecs Phocéens n'avait jamais été bien vue par l'administration romaine, mais elle avait continué à prospérer en dépit de tout et conservait pieusement ses traditions spéciales, toutes différentes, tant au point de vue religieux qu'au point de vue civil et politique, de celles du pays au milieu duquel elle se trouvait. A saint Trophime, apôtre des Gaules, envoyé par saint Pierre, et premier évêque d'Arles, elle opposait saint Lazare, l'ami du Christ, premier évêque de Marseille, venu directement d'Orient, et sa sœur sainte Magdeleine, la pénitente de la Sainte-Baume. Aussi, fière de son passé, cherchait-elle depuis longtemps à rompre le joug qui lui était imposé.

Proculus sut habilement profiter de toutes ces circonstances. Il sut profiter aussi du renom qu'il s'était acquis lui-même comme collaborateur de saint Ambroise dans la lutte contre l'arianisme, et, dès son retour d'Italie, en 581, il avait hautement levé le drapeau de la révolte. A partir de cette époque, il ne s'inquiéta plus de l'évêque d'Arles, et, comme s'il avait été métropolitain reconnu, il se mit à parcourir le pays en ordonnant partout des évêques. Bientôt même il voulut faire sanctionner et préciser officiellement le pouvoir

venaient en si grand nombre, après comme avant Cassien de Marseille.

qu'il s'était arrogé. Grâce à ses amitiés antérieures et à ses relations dans la Haute Italie, il obtint une décision arbitrale dans un concile qui venait de se réunir de l'autre côté des Alpes, à Turin, en 387. Il y prouva, par voie de témoignages, qu'il avait déjà fait des ordinations dans toute la seconde Narbonnaise, et, bien que Marseille ne fût nullement dans cette province, il s'y fit reconnaître ouvertement ses prétendus droits de métropolitain par le canon premier. En même temps, l'assemblée décida, par le canon deuxième, que l'évêque de Vienne et l'évêque de Narbonne posséderaient les mêmes pouvoirs sur les églises qui leur étaient contiguës. C'était un partage à l'amiable de la juridiction d'Arles, et cela sans le consentement ou la participation quelconque du grand métropolitain de cette ville. Ajoutons que ce partage avait cela d'étrange que, bien que calqué généralement sur les divisions administratives, il reconnaissait à Marseille, située dans la Viennoise, des droits de primauté sur une province toute différente. Dans ce même concile, évidemment partial, on innocentait par le canon troisième les amis de Proculus des ordinations illégales dont ils étaient accusés, on condamnait sans pitié leurs accusateurs, et on semblait n'excuser qu'à regret ceux qui, comme saint Martin, s'étaient séparés de Félix et des dénonciateurs des Priscillianistes.

C'est peu d'années après ce synode, et par des influences bien plus séparatistes encore, que fut tenu le concile de Nimes de 394.

Proculus ne s'y bornait plus à ses prétentions sur la seconde Narbonnaise. Il semblait vouloir s'arroger tous les droits de l'archevêque d'Arles, convoquait les évêques des Gaules, et, traversant de part en part la Viennoise, les réunissait en concile de l'autre côté d'Arles dans la première Narbonnaise, à Nimes. Là se trouvèrent, d'après son ordre, tous ses partisans, comme : Triferius, absous à Turin d'ordinations illégales et dont on avait frappé impitoyablement les accusateurs; Remigius, absous des mêmes chefs à Turin, mais condamné vertement ensuite par le pape Zosime dans une décrétale qu'a publiée le Dr Maassen, d'après notre manuscrit de Cologne; Octavius, également innocenté à Turin; Ursus dont l'ordination faite par Proculus fut quelques années plus tard annulée solennellement par le pape Zosime; Félix, évêque de Nimes, qui avait déjà siégé à

Pour conclure, la synthèse des recueils gaulois est facile à établir.

Valence, etc., etc. Beaucoup de ces évêques prirent sur eux de signer, contrairement aux règles ordinaires, pour des confrères absents. Proculus profita de leur concours « pour enlever, dit-il, les scandales de l'Église et guérir le schisme par amour de la paix. » Mais sa tentative ambitieuse, déjà mal vue par saint Martin de Tours, fut officiellement condamnée par le pape Zosime, qui alla jusqu'à déposer Proculus de son siége et à lui faire ordonner un successeur par l'évêque d'Arles, réintégré dans tous ses droits, tant sur la Gaule en général que sur les deux Narbonnaises et la Viennoise en particulier. Ce ne fut qu'un peu plus tard, sous les successeurs de Zosime, les papes Boniface et Célestin, qu'on restreignit la juridiction directe du siége d'Arles à la Viennoise et à la seconde Narbonnaise, en faisant de Narbonne une petite métropole; mais la primauté et la juridiction générale sur toute la Gaule n'en demeura pas moins au prélat que Proculus et ses amis avaient en vain essayé de supplanter.

Il est aisé de voir, par ce que nous venons de dire, pourquoi le concile de Nimes ne se trouve pas dans le vieux codex gaulois à côté de Valence, Turin, etc. Tous ces conciles avaient été plus ou moins directement reconnus par les papes et par la totalité du clergé des Gaules. Turin lui-même l'est dans une décrétale du pape Zosime disant à propos d'un des évêques ordonnés plus tard par Proculus : « Lazarus, dudum in Taurinensi concilio gravissimorum episcoporum sententiis pro calumniatore damnatus, cum Bricii innocentis episcopi vitam falsis objectionibus appetisset; post vero indebitum ab eodem Proculo, qui inter ceteros in synodo damnationis ejus assederat, sacerdotium consequutus, a quo se ipse vitæ suæ conscientia, datis litteris in abdicationem sui, sponte submovit. » Il est vrai que, dans une autre lettre, Zosime dit, à propos de la conduite de Proculus dans ce même concile : « Attamen illa præsumptio nos admodum movit, quod in synodo Taurinensi, *cum longe aliud ageretur*, in Apostolicæ Sedis injuriam subripiendum putavit, ut sibi concilii illius emendicata præstaret obreptio ordinandorum sacerdotum, veluti metropolitano, in Narbonensi secunda provincia potestatem. Et ne solus impudenter indebita postulando huic sedi videretur intulisse convitium, socium sibi Simplicium Viennensis civitatis adscivit, qui non dissimili impudentia postularet, ut sibi quoque in Viennensium

D'une part, nous rencontrons une collection antique et officielle commencée lors du grand élan de

provincia creandorum sacerdotum permitteretur arbitrium. Indecens ausus, et in ipso vestibulo resecandus, hoc ab episcopis ob certas causas concilium agitantibus extorquere. quod contra statuta patrum et S. Trophimi reverentiam, qui primus metropolitanus Arelatensis civitatis ex hac sede directus est, concedere vel mutare, ne hujus quidem sedis possit auctoritas. » Mais c'est surtout Proculus qu'on se propose de flétrir, et non le concile même auquel il a *extorqué* des canons. Ce concile, *réuni pour un motif tout différent* et important, restait légitime dans son ensemble, en dépit des décisions que l'évêque de Marseille avait provoquées indirectement. Il pouvait donc pénétrer dans la collection officielle des Gaules. Mais il en était tout autrement pour le concile de Nimes, assemblé par une autorité illégale et en quelque sorte révolutionnaire, et qui ne fut considéré que comme une de ces « audaces quotidiennes » dont Proculus se rendait coupable, en s'adjoignant des évêques brouillons et en troublant la concorde de l'Église. C'est ainsi que s'exprime d'une façon générale le pape Zosime, dans le décret adressé aux Marseillais : « Non miror Proculum in consueta adhuc fronte durare, et oblitum penitus pudoris quotidie digna damnatione committere, nec aliquando desistere, ut toties commonitus prohibitusque non cesset..., nec Ecclesiam patitur esse concordem, cum suis id agat semper officiis, quatenus augerens postrema prioribus, malum aliquod quod ante commiserat in pejus emendet. Cum ipse jam non sit episcopus, episcopos facit, et humanus largitor aliis se dicit posse præstare quod datum sibi aliquando immerito tenere non potuit. Addens sibi jungitque inquietæ mentis homines, et qui soli possunt favere damnato, per quos quæcumque turbarum studiosus cogitat, hac sua fidens societate conficiat. Sed habeo, fratres carissimi, vestri curam, moleste ferens quidquid ille quotidianis ausibus facit... » Proculus fut donc déposé, les assemblées tenues par lui furent annulées, et c'est ce qui a fait disparaître partout le concile de Nimes.

Mais ce concile dut être conservé précieusement dans l'Église de Marseille, dont il rappelait le glorieux passé; il dut l'être aussi et surtout parce que la partie des actes qui nous est parvenue était extrêmement pratique pour une ville commerçante. En effet, après avoir traité les questions relatives à toute la Gaule, Proculus, dans

patriotisme gallo-romain qui réagit contre le flot barbare, et comprenant toutes les décisions de l'Église universelle applicables à la Gaule. C'est le vieux codex prototype de Corbie, dans lequel puisèrent

les canons disciplinaires qui nous sont parvenus, ne semble plus s'inquiéter que des intérêts de l'Église de Marseille. C'est ainsi que le canon premier mentionne le débarquement continuel d'Orientaux se prétendant prêtres ou évêques, et montrant des lettres avec suscriptions inconnues (les fameuses *lettres formées* dont les suscriptions portaient seulement des initiales de noms propres). Le concile décrète qu'en dehors de circonstances exceptionnelles, tenant à un état de trouble général dans l'Église, comme cela avait eu lieu lors de l'affaire des Ariens, il ne faut pas les recevoir au ministère de l'autel. Un autre canon concerne encore les Grecs et particulièrement leurs diaconesses que repoussait généralement l'Église latine. Un autre, les voyageurs au long cours, dont la multitude venait encombrer les églises, et auxquels on refuse les larges secours qui étaient de tradition à cette époque et jusqu'alors de droit. L'évêque n'est plus *obligé* de pourvoir à leurs besoins, vu leur nombre énorme, et peut ne leur faire l'aumône que si cela lui convient, etc., etc. Tous ces détails regardaient évidemment une ville de grand transit et de relations maritimes considérables, comme Marseille.

C'est encore à Marseille que nous reporte le concile tenu en cette ville par saint Césaire et dont nous avons longuement parlé ailleurs, et la lettre de Cyprien de Toulon (qu'on rencontre seulement aussi dans la collection de Cologne) ne nous en éloigne que bien peu. Enfin la version de Nicée de notre codex, que Maassen a nommée *gauloise*, semble indiquer une provenance analogue. Cette version a été certainement faite d'après le texte grec, je dirai plus, d'après un texte grec d'origine alexandrine, car on y trouve la liste d'évêques tirée du Synodique de saint Athanase. Or, jusqu'au temps de Grégoire de Tours, Marseille et Alexandrie avaient des rapports constants et des plus étroits. Quoi d'étonnant, dès lors, qu'on eût employé une nouvelle traduction de Nicée, faite sur le grec, dans la ville qu'avaient habitée tant de Grecs et d'Alexandrins, et en particulier Cassien, l'illustre voyageur en Égypte et dans tout l'Orient? Or, pour retrouver cette traduction en dehors de la collection marseillaise de Cologne,

toutes les compilations postérieures, et qui devint plus tard, nous allons le voir dans le prochain paragraphe, le fond principal de la grande collection espagnole.

il faut recourir à un seul manuscrit, le n° 3838 de la Bibliothèque nationale, qui contient une édition de l'Adrienne avec quelques rares interpolations.

Les autres pièces renfermées dans notre compilation de Cologne sortent, pour la plupart, du codex gallican de Corbie, et sont souvent signées en quelque sorte comme les n°s LXII à LXIII. Quelques-unes même ont été certainement tirées de la copie de cette collection faite du temps de Vigile, qui, elle-même, les avait empruntées à l'édition Pithou. C'est ce que nous remarquons, par exemple, pour les n°s LIII et suivants de Cologne, répondant aux n°s LXXIV à LXXXV du manuscrit Pithou et à une grande partie du supplément de Corbie.

Un autre lot de documents, contenant des décrétales et portant les n°s XXIII à XXX, correspond à une partie semblable, complétement rangée dans le même ordre, tant dans la compilation d'Albi que dans la collection de Lorsch, dans laquelle elle occupe les n°s III à X.

Enfin quelques rares numéros sont empruntés à Denis le Petit, comme le n° I contenant les canons des apôtres, et d'autres plus nombreux aux archives particulières des églises du Midi et surtout à celles d'Arles. Nous citerons dans ce genre les n°s XL à XLV, provenant de la collection d'Arles, dont nous avons parlé plus haut. C'est peut-être aussi à une origine analogue qu'il faut attribuer le n° XXXVI, contenant une constitution de l'empereur Honorius au préfet des Gaules, que l'on ne trouve que dans les codex de Cologne et d'Arles, et les n°s XXXVII et XLII renfermant deux lettres de papes au corps des évêques de Gaule, dont l'une ne subsiste que dans Cologne, Arles et Albi, et l'autre seulement dans Cologne.

Ajoutons, avant de terminer ce qui concerne la compilation marseillaise de Cologne, que le manuscrit parait être du VII° siècle, et qu'elle ne renferme aucun document postérieur aux dernières années du VI°. On y trouve aussi un catalogue des papes s'arrêtant à la mort d'Agapet (22 avril 536), et dont la copie remonte à une main du VI° siècle, selon l'opinion très-probable du Dr Maassen.

D'une autre part, nous ne sommes plus en face que d'abrégés et d'extraits sans unité ni portée véritable et qui sont sortis des tristes nécessités de la plus barbare des invasions, la conquête franque.

C'est donc encore, comme lorsqu'il s'agit de la Syrie et de l'Égypte, aux luttes et aux défaites des races, si bien décrites par Augustin Thierry et si mal comprises par des auteurs plus récents, que nous avons affaire, au moment où nous croyons ne nous occuper que de canons et de discipline ecclésiastique.

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 8 OCTOBRE 1875.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

M. Mohl donne, sur la demande très-instante de l'auteur inconnu, lecture d'une lettre sur un système d'alphabet et de langage universels. Il dit qu'à juger de l'écriture il croit déjà avoir reçu du même auteur plusieurs communications, mais que, respectant le désir très-vivement exprimé de l'écrivain, il n'a pas essayé de pénétrer son secret. Au reste, il ne

doute pas que la lecture des règles très-simples, presque enfantines, sur lesquelles l'auteur appuie son système de langue et d'alphabet universels, aura convaincu le Conseil que l'auteur est très-loin de s'être rendu compte des obstacles insurmontables qui s'opposent à la création d'une langue universelle et même de ceux que rencontre une écriture universelle, problème en apparence plus facile et qui, pourtant, a résisté à des efforts infiniment plus sérieux et plus scientifiques que celui qu'il vient de communiquer au Conseil.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, juillet et août 1875, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII° série, t. XXI, n° 12 et dernier; t. XXII, n°s 1, 2 et 3, 1874-1875, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XX, n° 2, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 1874, part I, n° 4, et part II, n° 4; 1875, part I, n° 1. Calcutta, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, 1874, n° 10, décembre, et 1875, n°s 1 à 5, janvier à mai. Calcutta, in-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. VII, part II. London, 1875, in-8°.

— *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIX Bd. 1 Heft. Leipzig, 1875, in 8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, n°s de mai, juin et juillet 1875. Paris, in-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, n°s de mai-juin et juillet-août 1875. Alger, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XIII, livr. 3 et 4; t. XIV, livr. 1 à 3. Genève, 1875, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian antiquary*, ed. by Jos. Burgess,

part XLIV et part XLV (vol. IV), juillet et août 1875. Bombay, in-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens's*, 7 Heft, juin 1875. Yokohama, in-fol.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire*, recueil mensuel publié par la librairie Ernest Leroux, n°s 19-20, juillet et août 1875. Paris, in-8°.

Bibliotheca Indica:

Par la Société asiatique du Bengale. *The Agni Puráṇa*... ed. by Rádjendralála Mitra, fasc. VII. Calcutta, 1875, in-8°.

— *The Mimáṁsa Darśana*, with the commentary of Savara Swámin, ed. by Paṇḍita Mahes'achandra Nyáyaratna, fasc. 12. Calcutta, 1875, in-8°.

Par l'auteur. *Beiträge zur arabischen Sprachkunde*, von Fleischer (extrait des Berichte der Kön. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Sitzung am 23 April 1874, p. 71-158), in-8°.

Par le rédacteur. *Indische Studien*, herausgegeben von A. Weber. XIV Bd. 1 Heft. Leipzig, Brockhaus, 1875, in-8°.

Par l'auteur. *Die ægyptischen Denkmäler in St. Petersburg, Helsingfors, Upsala und Copenhagen*, von Lieblein. Mit 35 autographischen Tafeln. Christiania, 1873, in-8°, 82 pages.

— *The Book of Arda Viraf*. The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further Mss., with an english translation and introduction, and an appendix containing the texts and translations of Gosht-i-Fryano, and Hadokht-Nask; by Martin Haug, assisted by E. W. West. London, Trübner, 1872, in-8°, V-LXXXVII-316 pages.

— *Glossary and Index* of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf, the tale of Gosht-i-Fryano, the Hadokht-Nask, and some extracts from the Din-Kard and Nirangistan, prepared from Destur Hoshangji Jamaspji Asa's Glossary to the Arda Viraf Namak, and from the original texts, with notes

on Pahlavi grammar by E. W. West. Revised by M. Haug. London, Trübner, 1874, in-8°, VIII-350 pages.

Par le gouvernement du Bengale. *Notices of sanskrit Mss.* by Rájendralála Mitra, vol. VIII, part II. Calcutta, 1875, in-8°, p. 97-176-XXXII, 1 planche.

Par les auteurs. *Catalogue of sanskrit Mss. existing in Oudh.* Prepared by J. E. Nesfield, assisted by Paṇḍit Deviprasáda, ed. by Rájendralála Mitra, fasc. V. Calcutta, 1875, in-8°, 31 pages.

Par l'auteur (Michele Amari). *Nuovi Ricordi arabici su la storia di Genova.* Genova, tip. del R. I. de' Sordo-Muti, 1873, gr. in-8°, 87-IV pages.

Par l'auteur (M. Lerch). *Ein Blick auf die Resultate der Hissâr'schen Expedition*, in-8°, 11 pages. (Extrait de la *Russische Revue*, 1875, Bd. VII, Heft 8.)

Par l'auteur. *Bidrag til ægyptisk kronologi* af J. Lieblein, in-8°, 21 pages. (Extrait des *Christiania Videnskabs. — Selsk. Forhandlinger for 1873.*)

— Asaland II. Af C. A. Holmboe, in-8°, 8 pages. (Extrait du même recueil pour 1872.)

— *Hexe og Dâkinî...* af C. A. Holmboe, in-8°, 21 pages. (Extrait du même recueil pour 1873.)

— *Guldmynten fra Aak.* Om dens Forbillede. Af C. A. Holmboe, in-8°, 8 pages, 1 planche. (Extrait du même recueil pour 1874.)

SÉANCE DU 12 NOVEMBRE 1875.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont admis membres de la Société :

M. E. Roller, 4, rue Popincourt, présenté par MM. Renan et de Longpérier.

MM. le Révérend JAMES LONG, à Londres, présenté par MM. Mohl et Garcin de Tassy.

P. V. CARLETTI, rédacteur du journal officiel de la régence de Tunis, présenté par MM. Challamel et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une circulaire de la société littéraire « le Parnasse, » établie à Athènes, qui demande à entrer en relations avec la *Société orientale* (*sic*) de Paris et lui adresse un exemplaire de son règlement. Comme il est difficile de savoir si les signataires de cette lettre ont voulu s'adresser à la Société asiatique, il ne sera point donné suite, du moins pour le moment, à leur demande.

M. Oppert lit une note sur l'inscription d'*Eschmoun'ezer*, dans laquelle il reprend les passages incertains, en particulier le commencement de la troisième ligne, et en propose une interprétation nouvelle.

Cette note paraîtra dans un prochain cahier.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part II, n° I. Calcutta, 1875, in-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° VI. Calcutta, juin 1875, in-8°.

Bibliotheca Indica :

— *Sáma Veda Sañhitá*, vol. II, fasc. II, III et IV. Calcutta, 1875, in-8°.

— *Agni Purána*, fasc. VIII, Calcutta, 1875, in-8°.

— *Tabaḳât-i-Nâṣirî*, translated by major H. G. Raverty. Fasc. V et VI. London, 1875, in-8°.

— *Akbar Námah*, by Abul-Fazl i Mubárak i 'Allámi. Ed. by Maulawi 'Abd ur-Rahím. Vol. I, fasc. III et IV. Calcutta, 1875, in-4°.

— *Farhang-i-Rashídí*, fasc. XIII et XIV. Calcutta, 1875, in-4°.

Par l'éditeur. *Revue bibliographique de philologie et d'histoire.* Recueil mensuel publié par la librairie Ernest-Leroux. Nos 21-22. Paris, 1875, in-8°.

Par la Bibliothèque Ambrosienne. Monumenta sacra et profana ex codicibus præsertim Bibliothecæ Ambrosianæ. T. VII. *Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus.* Photolithographice editus curante et adnotante Sac. Obl. Antonio Maria Ceriani. Mediolani, 1874. In-folio, 140 pages, 193 feuillets. Turin et Florence, Lœscher. Londres, Williams et Norgate.

Par l'auteur. *Nyâyakośa* or Dictionary of the technical terms of the Nyâya philosophy by Bhîmâchârya Jhaḷakikar. Bombay, 1875, in-8°, IV-267-4 pages.

— *Vikramânkadevacharita*, a life of king Vikramâditya. Tribhuvana Malla of Kalyâṇa, composed by Vidyâpati Bilhaṇa. Edited with an Introduction by Georg Bühler. Bombay, 1875, in-8°, 46-168 pages.

— *A report on sanskrit Mss. in native Libraries*, by Râjendralâla Mitra. Calcutta, Baptist Mission Press, 1875, in-8°, 32 pages.

— *L'Herzégovine.* Étude géographique, historique et statistique, par E. de Sainte-Marie. Paris, Baer, 1875, in-8°, VI-161 pages, 1 pl.

— *Sur les origines des Bohémiens ou Tsiganes, avec l'explication du nom Tsigane.* Lettre à la Revue critique, par Paul Bataillard. (Extrait de la Revue critique, numéros des 25 septembre, 2 et 9 octobre 1875.) Paris, Franck, in-8°, 31 pages.

— *Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân.* Das Buch der weisen Philosophen, nach dem Æthiopischen uebers. von C. H. Cornill. Leipzig, Brockhaus, 1875, in-8°, 58 pages.

Traité des locutions vicieuses, par Djawâliki.

Les élèves de M. Fleischer ont célébré naguère le cinquantième anniversaire du professorat de l'illustre savant, et plusieurs d'entre eux notamment lui ont présenté un volume

formé par la réunion de travaux rélatifs à la spécialité de chacun (*Morgenländische Forschungen*, Leipzig, 1875, in-8°). Nous voulons, entre autres, signaler le tribut présenté par M. H. Derenbourg, consistant en un petit traité de Djawâliki sur les locutions vicieuses. Professeur de belles-lettres à Baghdâd, Djawâliki a publié plusieurs ouvrages relatifs à la philologie arabe et précieux sous plus d'un rapport. Ils ne font pas double emploi avec ceux de son illustre prédécesseur Harîri, mais le plus souvent les complètent et nous font connaitre une foule d'expressions populaires et de mots étrangers qui se sont si souvent glissés dans la langue littéraire, et dont, à ce titre, il est important de se rendre compte. Des traités de ce genre, dont il ne faut pourtant pas exagérer la valeur, sont des plus utiles pour l'intelligence d'auteurs où une pensée fréquemment obscure est encore compliquée par les défectuosités de nos dictionnaires. Ce sont des matériaux que devra un jour consulter le Littré de la langue arabe.

Le texte est édité soigneusement; il contient pourtant quelques légères imperfections dont M. de Goeje (*Revue critique*, 8 mai 1875; *cf. ib.* 24 avril) a relevé la plus grande partie. Nous regrettons çà et là l'absence de quelques notes qui, parfois, n'auraient pas été de trop.

E. F.

A Catalogue of sanskrit manuscripts, in private libraries of the North-West Provinces, compiled by order of Government. Part I. Benares. 627 pages in-8°.

Les ordres du gouvernement de l'Inde concernant la publication de catalogues de manuscrits sanscrits reçoivent peu à peu leur exécution dans toutes les provinces, et aussitôt qu'on peut trouver des personnes compétentes pour ce travail, des inspecteurs des écoles, des bibliothécaires des princes indigènes, des missionnaires suffisamment savants et d'autres hommes instruits et de bonne volonté. Le volume que j'annonce ici contient les ouvrages manuscrits qui se trouvent

dans des bibliothèques privées à Bénarès et à Mirzapour, mais aucune préface ou note n'indique par qui il a été préparé. Il contient les indications ordinaires de ces catalogues, le titre de l'ouvrage en devanagari et en caractères anglais, le nombre des feuilles et celui des lignes par page, la substance sur laquelle il est écrit, le nom du propriétaire et la ville où il demeure, et à la fin une note très-utile indiquant en quelques mots le sujet du volume, l'âge et la qualité de la copie, et mentionnant si on peut ou non le faire copier.

Ce catalogue contient l'énumération d'à peu près quatre mille manuscrits, dont un grand nombre d'ouvrages peu connus. Il serait superflu de s'étendre sur l'utilité de ces catalogues, dont la publication est poursuivie par le Gouvernement avec un zèle et une suite qu'on ne saurait trop louer.

J. M.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VI, VII[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.



Le Gérant :

Jules Mohl.

